

بحث اوامر، شروع بحث‌های اصولی است؛ درحالی‌که مطالب پیشین مقدمه‌ای اصول هستند نه مسائل اصول؛ زیرا: مطالبی که پیش از اوامر مطرح می‌شوند:

یا اصلاً استنباطی نیستند؛ مانند تعریف، هدف و موضوع علم اصول و...؛

یا استنباطی هستند اما استنباط حکم شرعی نیستند، بلکه استنباط موضوع یا متعلق حکم شرعی هستند؛ مانند بحث حقیقت شرعی، بحث صحیح و اعم و بحث مشتق. به‌طور مثال در بحث حقیقت شرعی به این مطلب پرداخته می‌شود که «صلاه» که موضوع حکم شرعی است، در عصر شارع برای معنای لغوی وضع شده است یا برای معنای شرعی. همچنین در بحث صحیح و اعم به این مطلب پرداخته می‌شود که «صلاه» که موضوع حکم شرعی است، برای تام الاجزاء و الشرایط وضع شده است یا برای اعم از تام الاجزاء و ناقص الاجزاء. بحث مشتق نیز در این مورد است که «الشجره المثمره» که موضوع حکم شرعی است، ظاهر در متلبس بالفعل است یا در اعم (در این مثال حکم شرعی کراهت و متعلق آن ادرار است)؛

اما در مطالبی که از اوامر به بعد مطرح می‌شوند، به بحث‌هایی پرداخته می‌شود که به استنباط حکم شرعی کلی منتهی می‌شوند. به‌طور مثال اولین بحثی که در اوامر مطرح می‌شود، بحث از ماده‌ی امر است. با مراجعه به روایات مشاهده می‌شود که در روایات استهلال ماه رمضان از ماده‌ی «امر» استفاده شده است و این چنین گفته می‌شود: «طبیق خبر ثقه استهلال ماه رمضان با ماده‌ی امر طلب شده است، طلبی که با ماده‌ی امر در خبر ثقه آمده ظهور در وجوب دارد، در نتیجه استهلال ماه رمضان واجب است». در این مثال:

این قیاس، قیاس استنباطی است و تطبیقی نیست؛ زیرا مغایرت کبرا یا صغرای که از آنها استنباط می‌شود با حکمی که استنباط می‌شود، بیش از مغایرت کلی و فرد است؛¹ و آنچه استنباط شده نیز حکم شرعی است، نه متعلق حکم شرعی.
1. ماده‌ی امر

مقدمه: علت بحث از هیئت و ماده امر

تقسیم امر به ماده و هیئت، ناظر به دال بر طلب است. در بحث اوامر به دنبال دال بر طلب هستیم و برای دلالت بر طلب: گاهی از ماده‌ی «ا م ر» استفاده می‌شود و تغییر هیئت تفاوتی در فهمیده شدن طلب ایجاد نمی‌کند؛ یعنی این ماده‌ی «ا م ر» است که طلب را می‌رساند و هیئت آن می‌تواند: «فَعَلَ» باشد مانند «امرنی بكذا»، «يَفْعَلُ» باشد مانند «يامرنی بكذا»، «فاعل» باشد مانند «امر بكذا» یا «مفعول» باشد مانند «مأمور بكذا». در تمامی این موارد طلب از ماده‌ی «ا م ر» فهمیده شده و تغییر هیئت، تغییری در فهمیده شدن طلب ایجاد نمی‌کند. در اینجا از ماده‌ی امر بحث می‌شود؛

1- الف) قیاس استنباطی: نتیجه‌ی استنباط، فعل مکلف نیست، بلکه قانونی کلی است که وقتی از آن در قیاس‌های دیگر استفاده می‌شود، به فعل مکلف منتهی می‌شود؛ به‌طور مثال: «الامر ظاهر فی الوجوب». این موارد استنباطی هستند ولی تطبیقی نیستند؛ زیرا طبق این قاعده، صرفاً این نتیجه به دست می‌آید که «اقیموا» در «اقیموا الصلاه» ظاهر در وجوب است (اقیموا امر است؛ امر ظاهر در وجوب است؛ پس اقیموا ظاهر در وجوب است) و این نتیجه، حکم فعل مکلف را مشخص نمی‌کند. این نتیجه در قیاس دیگری استفاده می‌شود و گفته می‌شود: «اقیموا ظاهر فی الوجوب»؛ «کل ظاهر حجه»؛ پس «اقیموا حجه فی الوجوب»؛ اما هنوز حکم فعل مکلف مشخص نشده است. پس از این باید بررسی شود که حجت دیگری هست که با این حجت تعارض کند یا نه و پس از اینکه احراز شد معارضی وجود ندارد نتیجه گرفته می‌شود که: حجت بر وجوب داریم؛ حجت معارض با آن ندارم و مفتی بر این اساس فتوا می‌دهد و مقلد با استناد به فتوای مجتهد این‌گونه نتیجه می‌گیرد: «هذا الحكم مما أفتى به المفتي؛ كل ما أفتى به المفتي فهو وظيفتي»؛ فهذا وظيفتي و در اینجا مکلف به حکم فعل خود می‌رسد.

به بیان دیگر در استنباط، مغایرت کبرا یا صغرای که از آنها استنباط می‌شود با حکمی که استنباط شده است، بیش از مغایرت کلی و فرد است و در نتیجه عامی نمی‌تواند فتوای نهایی را با توجه به آن به دست بیاورد و نیاز به مقدمات دیگری نیز هست.
مثال:

1. قاعده‌ی ید: مفتی می‌گوید که ید علامت ملکیت است و مقلد نیز از این طریق می‌گوید که این شیء در ید علی قرار دارد؛ ید علامت ملکیت است؛ پس علی مالک کتاب است و در اینجا حکم فعل مکلف مشخص می‌شود؛ یعنی باید برای استفاده از شیء از مالک آن اجازه بگیرد (مالکیت حکم وضعی است که حکم تکلیفی مانند وجوب اجازه از آن برداشت می‌شود).
2. استصحاب:

در شبهه حکمیه استنباطی است؛ یعنی در شبهه‌ی حکمیه با «لا تنقض اليقين بالشك» نمی‌توان فعل مکلف را مشخص کرد، بلکه باید دید دلیل اجتهادی موجود است یا خیر (در استصحاب شبهه‌ی حکمیه فحص واجب است). اگر دلیل اجتهادی نداشتیم نیز باید بررسی کرد که استصحاب مبتلا به معارض هست یا خیر. پس مواردی باید به این استصحاب اضافه شود تا به فعل مکلف برسد؛

و در شبهه موضوعیه تطبیقی است؛ زیرا در شبهه‌ی موضوعیه فحص لازم نیست و غیر مجتهد نیز بدون فحص می‌تواند بگوید قبلاً لباس من طاهر بود و اکنون شک در طهارت آن دارم و طهارت را استصحاب می‌کنم؛ یعنی حجیت استصحاب بر شبهه‌ی موضوعیه را بر فعل خودش تطبیق می‌دهد.

ب) قیاس تطبیقی: نتیجه‌ی قیاس مستقیماً فعل مکلف است که در قواعد فقهیه این اتفاق می‌افتد؛ از آنجایی‌که فقه به دنبال علم به حکم شرعی فعل مکلف است، قاعده‌ای که نتیجه‌ی آن فعل مکلف باشد، قاعده‌ی فقهی می‌شود.

به بیان دیگر در تطبیق، مغایرت بین حکم استنباط شده و کبرا یا صغرا، در حد کلی و فرد است و لذا اگر قاعده به عامی داده شود، می‌تواند آن را بر فعل خود منطبق کند.
رجوع شود به: صوت‌های تدریس آیت الله تبریزی، نوار شماره 6 از دقیقه‌ی 21 تا آخر نوار.

و گاهی از هیئت استفاده می‌شود و تغییر ماده تفاوتی در فهمیده شدن طلب ایجاد نمی‌کند. به‌طور مثال در «اضرب» هیئت وزن «افعل» طلب را می‌فهماند و ماده‌ی آن می‌تواند به‌جای «ض ر ب»، «ج ل س» یا... باشد و در هر صورت طلب فهمیده می‌شود. در اینجا از هیئت امر بحث می‌شود.

الف) معنای لغوی ماده‌ی امر

بحث‌های گذشته بین مدارس پنج‌گانه اتفاقی است، اما بحث ماده‌ی امر از بحث‌های اختلافی بین این مدارس است. کلام «مرحوم آخوند»²

به نظر ایشان واژه‌ی «امر» مشترک لفظی است. ایشان 7 معنا را با تعبیر «و منها» برای ماده‌ی امر ذکر کرده و با این تعبیر این مطلب را می‌رسانند که معانی مذکور تنها بخشی از معانی بیان‌شده هستند.³

«مرحوم آخوند» معتقد است که در این معانی اشتباه مصداق به مفهوم رخ داده است؛ یعنی این تعداد معانی، در حقیقت مصداق ماده‌ی امر هستند نه معانی آن. به نظر ایشان تمامی معانی به دو معنای کلی «طلب فی الجمله» و «شیء» بازمی‌گردد که «طلب فی الجمله» معنای اول ماده‌ی امر بوده و دیگر معانی از مصداق «شیء» هستند. به‌طور مثال یکی از مصداق «شیء»، «شأن» است، یکی دیگر از مصداق آن «غرض» است و... به‌طور مثال گفته شده «جاء زید لامر» به معنای «جاء زید لغرض» است؛ اما «مرحوم آخوند» معتقد است که «امر» در این جمله به معنای «شیء» به کار رفته است ولی چون قبل از آن کلمه‌ی «لام» آمده است، درمی‌یابیم که منظور از این «شیء»، «غرض» است. پس این معنا از «لام» فهمیده شده است و «امر» به معنای «غرض» نیست. همچنین «امر» در «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»⁴ به معنای «فعل عجیب» نیست، بلکه به معنای «طلب» است که این طلب از مصداق «فعل عجیب» است.

به نظر «مرحوم آخوند» معنای اول امر، هر طلبی نیست بلکه «طلب فی الجمله» یعنی طلبی است که دارای برخی خصوصیات باشد. ایشان در ادامه به این بحث می‌پردازند و از 3 خصوصیت بحث می‌کنند:

1. شرط بودن یا نبودن علو و استعلاء در طلب که به نظر «مرحوم آخوند» طلب باید از عالی باشد.

2. وجوبی یا ندبی بودن طلب که به نظر «مرحوم آخوند» طلب باید وجوبی باشد.

3. طلب حقیقی یا انشایی بودن امر که به نظر «مرحوم آخوند» طلب باید انشایی باشد.

نکته: با اینکه «طلب» نیز همانند دیگر معانی از مصداق «شیء» است و می‌توان به‌جای دو معنا، یک معنا را برای «امر» ذکر کرد، «مرحوم آخوند» این‌گونه رفتار نکرده است. علت این مطلب این است که:

1. «امر»:

زمانی که در معنای «طلب» استفاده می‌شود، از آن اشتقاق صورت می‌گیرد؛

اما زمانی که در دیگر معانی استفاده می‌شود، از آن اشتقاق صورت نمی‌گیرد؛

و به همین دلیل ایشان معنایی را که از آن اشتقاق صورت نمی‌گیرد یک معنای «امر» می‌داند و دیگر معانی را که از آنها اشتقاق صورت می‌گیرد تحت یک جامع قرار می‌دهد و آن را معنای دیگر «امر» می‌داند؛ زیرا نمی‌توان معنایی را که از آن اشتقاق صورت می‌گیرد با معنایی که از آن اشتقاق صورت نمی‌گیرد تحت یک جامع قرار داد و آن را معنای «امر» دانست.

2. «امر»:

زمانی که در معنای «طلب» استفاده می‌شود، به‌صورت «اوامر» جمع بسته می‌شود؛

اما زمانی که در دیگر معانی استفاده می‌شود، به‌صورت «امور» جمع بسته می‌شود؛

و به همین دلیل ایشان معنایی را که به‌صورت «اوامر» جمع بسته می‌شود یک معنای «امر» می‌داند و دیگر معانی را که به‌صورت «امور» جمع بسته می‌شوند تحت یک جامع قرار می‌دهد و آن را معنای دیگر «امر» می‌داند؛ زیرا نمی‌توان معنایی را که به‌صورت «اوامر» جمع بسته می‌شود با معنایی که به‌صورت «امور» جمع بسته می‌شود تحت یک جامع قرار داد و آن را معنای «امر» دانست.

به همین دلیل «مرحوم آخوند» دو جامع را معنای «امر» می‌دانند: «طلب فی الجمله» و «شیء».

نقد

2- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 61.

3- در «بدایع الاصول» 14 معنا برای ماده‌ی امر ذکر شده و «مرحوم تبریزی» بدون نام بردن از منبع، می‌فرمایند 25 معنا را در کتابی دیده‌ام. در حاشیه‌ی «مرحوم شیروانی» بر «معالم» 28 معنا با مثال ذکر شده است.

4- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

ایشان تمام موارد را به «طلب» و «شیء» برگردانند؛ درحالی‌که «شیء» بودن «غرض» و...، دلیلی بر کاربرد «امر» در «شیء» نیست و زمانی می‌توان گفت «امر» را در معنای «شیء» به کار رفته است که بتوان «شیء» را جایگزین «امر» کرد.

به‌طور مثال «مرحوم آخوند» معتقد است که «امر» در «فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»⁵ در معنای «فعل» (و نه در معنای «طلب») به کار رفته است و این «فعل» معنای امر نیست، بلکه مصداق معنای «شیء» است. اگر این کلام ایشان صحیح باشد، باید بتوانیم به‌جای «امر»، «شیء» را استفاده کنیم؛ درحالی‌که با این جایگزینی جمله دارای معنای صحیحی نخواهد بود.

گرچه «فعل» همانند حقایق دیگر مصداق «شیء» است، اما اگر معنای «امر»، «شیء» باشد، باید پس از جایگزینی این دو، جمله معنای صحیحی داشته باشد تا اشکال خلط مفهوم و مصداق صحیح باشد؛ درحالی‌که این جایگزینی صحیح نیست. همچنین از «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»⁶، «فلما جاء شيننا» به ذهن متبادر نمی‌شود. در نتیجه نمی‌توان «شیء» و «امر» را مترادف دانست؛ زیرا:

اگر این دو مترادف باشند، استفاده‌ی از آنها به جای هم در تمامی موارد صحیح خواهد بود؛ درحالی‌که استعمال این دو به‌جای هم در تمامی موارد صحیح نیست. به‌طور مثال به‌جای «رایت فرسا» می‌توان گفت «رایت شینا» اما نمی‌توان گفت «رایت امر».

معتقدیم همان‌طور که «مرحوم آخوند» در مورد معنای «طلب» گفتند که «امر» در «طلب فی الجملة» به کار می‌رود؛ در معنای «شیء» نیز همین‌گونه است و «امر» در «شیء فی الجملة» به کار می‌رود نه در هر شیئی. این شیء فی‌الجملة نیز شیئی است که از اعیان نباشد. کلام «مرحوم نائینی»⁷

به نظر ایشان واژه‌ی «امر» مشترک معنوی است. ایشان معنایی واحد و کلی را در نظر می‌گیرند و معتقدند تمامی معانی‌ای که برای «امر» بیان شده‌اند به این معنا بازگشته و مصداق آن هستند. به نظر ایشان این معنا، «واقعه‌ی مهم» است و در هر جایی واقعه‌ی مهمی باشد از «امر» استفاده می‌شود و این‌گونه نیست که «امر» در یک استعمال به معنای طلب باشد، در استعمال دیگری به معنای «شیء» باشد و... . به‌طور مثال «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»⁸ به این معناست: «وقتی آن واقعه‌ی مهم فرارسید»، «امر بین الامرین» به معنای «واقعة مهمة بین الواقعتين» است و «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»⁹ به معنای این است که «واقعه‌های مهم نزد فرعون امور عاقلانه‌ای نبوده‌اند» و... . این «واقعه‌ی مهم» گاهی بر «حادثه» منطبق است، زمانی بر «غرض» انطباق پیدا می‌کند و... .

البته به هر واقعه‌ی مهمی «امر» گفته نمی‌شود، بلکه این واقعه باید از افعال و صفات باشد و اگر از جوامد باشد، به آن «امر» اطلاق نمی‌شود.¹⁰

نقد اول

«مرحوم نائینی» معنای «امر» را «واقعه‌ی مهم» دانستند؛ درحالی‌که اگر مهم بودن در موضوع له کلمه باشد، نمی‌توان این کلمه را در مواردی که فاقد اهمیت هستند به کار برد؛¹¹ درحالی‌که می‌توان در مورد یک واقعه این‌چنین گفت: «لَا يُهْمُنِي الْأَمْرُ الْفُلَانُ». با رجوع ارتکاز، حسن این استعمال و اخذ نشدن «مهم بودن» در «امر» روشن می‌شود. اگر «اهمیت» در موضوع له «امر» بود، معنای این جمله چنین می‌شد: «امری که مهم است، به نظر من مهم نیست»، درحالی‌که بدون اینکه لحاظ کنیم کسانی به یک مطلب اهمیت می‌دهند، می‌توان در مورد آن گفت: «فلان مطلب اهمیت ندارد» و با رجوع به ارتکاز حسن این استعمال روشن می‌شود. صحیح بودن این استعمال نقدی بر کلام «مرحوم نائینی» است.

نقد دوم

ایشان واژه‌ی «امر» را مشترک معنوی دانستند و معانی مختلف را از مصادیق معنای واحد این واژه دانستند. معنای واحدی که در مشترک معنوی وجود دارد:

5- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 97.

6- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

7- أجود التقريرات، ج 1، ص: 86.

8- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

9- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 97.

10- به‌طور مثال «کرونا» واقعه‌ی مهمی است، اما از افعال و صفات نیست و به همین دلیل به آن «امر» گفته نمی‌شود.

11- روش نقد این مطالب به این نحو است: در جایی که معنای عامی برای یک واژه بیان می‌شود، باید خصوصیت آن معنا در نظر گرفته شود و سپس بررسی شود که لفظ در ضد آن معنا به کار می‌رود یا خیر. اگر بتوان استعمالی را پیدا کرد که لفظ در آن استعمال در ضد آن خصوصیت به کار رفته است، معنایی که بیان شده است مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد.

یا قابل اشتقاق است که در این صورت آن معنای واحد باید در تمامی مصادیق خود قابل اشتقاق باشد. به‌طور مثال «واجب» معنای عامی دارد که «صلاه»، «صوم» و... از مصادیق آن هستند. «واجب» قابل اشتقاق است و به همین دلیل می‌توان از اشتقاقیات مختلف آن هم در «صلاه» استفاده کرد و گفت: «تجب الصلاة» یا «الصلاة واجبة» و هم در «صوم» استفاده کرد و گفت «يجب الصوم» یا «الصوم واجب». به عبارت دیگر اگر معنای متفاوت از مصادیق معنای عام باشند، از باب انطباق کلی بر فرد، خصوصیات معنا بر خصوصیات مصادیق نیز منطبق می‌شود؛ یا قابل اشتقاق نیست که در این صورت آن معنای واحد در هیچ‌یک از مصادیق خود قابل اشتقاق نیست.

درحالی‌که بین معنای متعددی که برای واژه‌ی «امر» بیان شده است: در «طلب» از مشتقات «امر» استفاده می‌شود. به‌طور مثال گفته می‌شود: «امر ای طلب»، «امر ای طالب»، «یامر ای یطلب»، «مأمور ای مطلوب» و... اما در باقی معنای از مشتقات «امر» استفاده نمی‌شود. به‌طور مثال اگر «امر» به معنای فعل باشد، نمی‌توان گفت: «یامر ای یفعل» یا «امر ای فاعل» و... این اختلاف در جمود و اشتقاق بازگشت تمامی معنای به معنای واحد را رد می‌کند.

نقد سوم

نقد سوم تفاوت بین جمع‌های واژه‌ی «امر» است: «امر» به معنای «طلب» به‌صورت «وامر» جمع بسته می‌شود؛ اما «امر» زمانی که در دیگر معنای استفاده می‌شود به این صورت جمع بسته نمی‌شود؛ از طرف دیگر زمانی که «امر» در دیگر معنای غیر از «طلب» استعمال می‌شود، به‌صورت «امور» جمع بسته می‌شود درحالی‌که «امر» به معنای «طلب» به این صورت جمع بسته نمی‌شود. اگر تمامی این معنای مصداق یک معنای عام بودند، این معنای عام باید در تمامی این مصادیق به یک صورت جمع بسته می‌شد. به‌طور مثال «واجب» مشترک معنوی بین «صلاه»، «صوم» و... است و به همین دلیل هم در مورد «نمازها» و هم در مورد «روزه‌ها» می‌توان واژه‌ی «واجبات» را به کار برد.

نکته: این دو نقد در حقیقت نقد به کلام «مرحوم اصفهانی» نیز هستند؛ اما رد کلام دیگر مدارس اصولی نیستند؛ زیرا «مرحوم اصفهانی» نیز قائل به مشترک معنوی بودن واژه‌ی «امر» است ولی این مطلب در دیگر مدارس اصولی پذیرفته نشده است. نکته: لزوم اشتقاق داشتن در همه‌ی موارد و جمع واحد داشتن در صورت قول به اشتراک معنوی از این جهت است که حجیت قواعد ادبی از ظهور ناشی می‌شوند و حجیت ظواهر نیز ناشی از منشأهای ظهور است. یکی از منشأهای ظهور کثرت در یک طرف و ندرت در طرف مقابل است. با مشاهده‌ی جوامع مختلف مشخص می‌شود که در اکثر مواردی که یک معنا دارای مصادیق متعدد است، جمود و اشتقاق معنا در مصادیق یکسان است و جمع آن معنا نیز در مصادیق مختلف مانند هم است. این کثرت که در مقابل ندرت قرار دارد باعث تشکیل ظاهر حال شده و این ظاهر حال باعث حجت بودن قاعده‌ی ادبی می‌شود. پس پذیرش این مطلب که «اختلاف جمع باعث اختلاف معنا می‌شود» به دلیل تقلید از ادبا نیست؛ زیرا قول لغوی را حجت نمی‌دانیم، بلکه به این دلیل است که در این مطلب به ظهور رسیده‌ایم و به خاطر منشأهای ظهور، ظواهر را حجت می‌دانیم.

نقد چهارم

اشکال «مرحوم بروجردی» به «مرحوم نائینی» این است که ایشان فرمودند واژه‌ی «امر» در معنایی استعمال می‌شود که از قبیل افعال و صفات باشد نه در معنایی که می‌توان مثال‌هایی را نشان داد که در آنها واژه‌ی «امر» در جوامد استعمال شده است. به‌طور مثال می‌توان گفت: «مفهوم الانسان امر ذهنی و واقعه امر خارجی»؛ درحالی‌که «واقع انسان» از افعال و صفات نیست، بلکه از جوامد نیست.

تمام مدارس بر این نکته اتفاق دارند که به هر شیئی «امر» اطلاق نمی‌شود و به دنبال خصوصیتی هستند که به جهت آن به شیء، «امر» اطلاق می‌شود. «مرحوم نائینی» خصوصیت «مهم بودن و از افعال و صفات بودن» را همان خصوصیت مذکور دانستند و با مثالی که در این نقد بیان شد، نشان داده شد که استعمال «امر» در یک شیء به جهت این خصوصیت نیست.

کلام «مرحوم بروجردی»¹²

ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» واژه‌ی «امر» را مشترک لفظی می‌دانند با این تفاوت که معتقدند معنای «امر»، «طلب» و «شیء» نیستند، بلکه «طلب» و «فعل» هستند؛ زیرا تمامی موارد استعمالی که ذکر می‌شوند، یکی از این دو معنا هستند. نمی‌توان «شیء» را از معنای «امر» دانست؛ زیرا «شیء» معنایی گسترده داشته و هم شامل جواهر است و هم شامل اعراض است؛ درحالی‌که به جواهر «امر» اطلاق نمی‌شود و اطلاق «امر» تنها در موردی است که «طلب» یا «فعل» باشد. حتی

«امر» بر برخی از اعراض قابل اطلاق نیست، بلکه تنها بر اعراضی قابل اطلاق است که از سنخ «فعل» باشند نه از سنخ «انفعال».

به همین دلیل مثال‌هایی که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند صحیح نیست. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» فرمودند: «و ما أَمُرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»¹³ به معنای «فعل» بوده و مصداق «شیء» است. این کلام صحیح نیست؛ زیرا اگر «امر» به معنای «فعل» بوده و «فعل» نیز مصداق «شیء» باشد، باید بتوان به‌جای «امر» از «شیء» استفاده کرد و گفت: «و ما شیء فرعون برشید» درحالی‌که چنین استعمالی صحیح نیست. «امر» در آیه به معنای «طلب» است و معنای آیه این است: «دستورات فرعون عاقلانه نبود». همچنین «مرحوم آخوند» فرمودند «امر» در «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»¹⁴ به معنای «حادثه» بوده و «حادثه» مصداق «شیء» است. این کلام نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر این‌چنین بود باید جمله‌ی «و لما جاء شئنا» صحیح باشد؛ درحالی‌که این‌چنین نیست. همانند آیه‌ی قبل، «امر» در این آیه نیز به معنای «طلب» است. **[به نظر می‌رسد اشتباه نوشته شده است. «مرحوم آخوند» معتقدند امر به معنای فعل نیست، بلکه به معنای شیء است]**

اینکه «فعل عجیب» از معانی «أمر» شمرده شده اشتباه است؛ و احتمال دارد این معنا، معنای واژه‌ی «امر» باشد: «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا».¹⁵ نقد اول

نمی‌توان پذیرفت که تمام معانی واژه‌ی «امر» به «طلب» و «فعل» بازگردد؛ زیرا در برخی جملات از واژه‌ی «امر» استفاده می‌کنیم و قرینه‌ای نیز به کار نمی‌بریم؛ درحالی‌که «امر» نه در «طلب» استعمال شده است و نه در «فعل». به‌طور مثال در «الامکان امر عقلی» هیچ قرینه‌ای به کار نرفته و این جمله نه به معنای «الامکان طلب عقلی» است و نه به معنای «الامکان فعل عقلی»، بلکه به معنای «الامکان شیء عقلی» است.

نکته: با رجوع به ارتکاز باید این مطلب بررسی شود که واژه‌ی «عقلی»:

ما را از معنای اولیه‌ی «امر» (مانند «طلب») به معنای دیگری منتقل می‌کند که در این صورت واژه‌ی «عقلی» قرینه‌ی صارفه است؛

یا معنایی را که از واژه‌ی «امر» فهمیده می‌شد، ضیق می‌کند که در این صورت در کلام قرینه‌ای به کار نرفته است. با توجه روشن می‌شود که در این کلام و استعمالات مشابه مانند «العرض امر خارجی بخلاف المعقول الثانی فانه امر عقلی» با گفتن واژه‌های «خارجی» و «عقلی» معنایی را که از ابتدا از واژه‌ی «امر» فهمیده می‌شد ضیق کرده‌ایم، نه اینکه این واژه را از معنای اولیه خارج کرده و در معنای دیگری استعمال کرده‌ایم.

نقد دوم

ایشان فرمودند که «امر» بر جواهر و حتی بر اعراضی که از سنخ افعال نباشند، اطلاق نمی‌شود. این کلام نیز مورد پذیرش نیست. به‌طور مثال واژه‌ی «امر» در جمله‌ی «مفهوم الانسان امر ذهنی و واقعه امر خارجی» به کار رفته است و:

در جمله‌ی اول بر «مفهوم الانسان» اطلاق شده است که عرض بوده و از سنخ فعل هم نیست؛

و در جمله‌ی دوم بر «واقعه» اطلاق شده است که جوهر است.

درست است که «امر» به هر شیئی اطلاق نمی‌شود؛ اما دلیل این مطلب این نیست که «امر» بر شیئی اطلاق می‌شود که عرض بوده و از سنخ فعل باشد.

* نکته‌ای که «مرحوم بروجردی» در مورد مثال‌ها بیان کردند و «امر» را نه به معنای «فعل عجیب»، بلکه به معنای «طلب» دانستند مورد پذیرش است.

کلام «مرحوم اصفهانی»¹⁶

ایشان 5 مطلب را در مورد معنای واژه‌ی «امر» بیان کرده‌اند.

مطلب اول: نقد اول به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» بیان معانی متعدد برای واژه‌ی «امر» را ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق دانستند. «مرحوم اصفهانی» معتقد است آنچه اتفاق افتاده خلط مفهوم به مصداق نیست، بلکه مطلب دیگری موجب اشتباه شده است.

خلط مفهوم و مصداق در جایی است که مفهوم و مصداقی داشته باشیم و مصداق را به‌جای مفهوم قرار دهیم. به‌طور مثال اگر «غرض به حمل اولی» داشته باشیم که مفهوم است و «غرض به حمل شایع» داشته باشیم که مصداق است و مصداق را به‌جای مفهوم قرار دهیم، خلط مفهوم به مصداق اتفاق افتاده است.

13- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 97.

14- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

15- سوره‌ی مبارکه‌ی کهف، آیه‌ی 71.

16- نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، ج 1، ص: 249.

برای درک بهتر این مطلب باید به قاعده‌ای فلسفی توجه شود. همان‌گونه که در فلسفه بیان شده «وجود مشترک معنوی است». «قاضی سعید قمی» در اشکال به این مطلب می‌گوید نمی‌توان وجود خدا و وجود مخلوقین را در عرض یکدیگر و مانند هم دانست و قائل به اشتراک معنوی وجود شد. پاسخ این اشکال نیز این است که در اینجا خلط مفهوم و مصداق رخ داده است؛ یعنی اشتراک معنوی وجود:

به معنای یکسان بودن مصداق وجود خدا و مصداق وجود مخلوقین نیست و این دو مانند هم نبوده و تفاوت بسیاری دارند؛ بلکه به معنای یکسان بودن مفهوم وجودی است که بر خدا و مخلوقین حمل می‌شود. به عبارت دیگر:

در «مشترک معنوی بودن وجود» از «وجود به حمل اولی» صحبت شده است؛ و در اشکال، به «وجود به حمل شایع» اشکال شده است.

اما این مطلب، منشأ اشتباه در بحث معانی «امر» نیست، بلکه مطلبی است که شبیه به خلط مفهوم و مصداق بوده و منشأ اشتباه شده است.

توضیح اینکه گاهی از اوقات با مفهوم و مصداق مواجه نیستیم، بلکه چند مفهوم داریم که برخی از آنها اعم و برخی از آنها اخص هستند. اشتباهی که در این موارد اتفاق می‌افتد این است که برای ارائه‌ی جامع، به‌جای مفهوم عام، مفاهیم خاص به‌عنوان جامع ارائه می‌شوند.

آنچه در معانی «امر» اتفاق افتاده و معانی متعددی برای آن بیان شده است:

خلط مفهوم عام و خاص است،

نه خلط مفهوم و مصداق.

به عبارت دیگر معنای‌ای که برای واژه‌ی «امر» بیان شده‌اند:

به‌عنوان «حمل اولی» بیان شده‌اند و هیچ‌یک به «حمل شایع» بیان نشده‌اند؛

درحالی‌که برخی از آنها مفهوم عام هستند و برخی دیگر مفهوم خاص هستند و باید مفاهیم عام به‌عنوان معنا بیان شده و مفاهیم خاص از مصادیق این معانی عام شمرده شوند.

نکته: در این کلام به محتوای کلام «مرحوم آخوند» اشکال نشده است، بلکه به تعبیر ایشان که اشتباه را ناشی از خلط مفهوم و مصداق دانستند اشکال شده است.

مطلب دوم: نقد دوم به کلام «مرحوم آخوند»

این مطلب، تطبیق اشکال قبل بر مثالی است که «مرحوم آخوند» ذکر کردند. «مرحوم آخوند» در بیان مثال‌ها می‌فرمایند:

«ضرورة أن الأمر في جاء زيد لأمر ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم يكون مدخوله مصداقه».¹⁷

«مرحوم اصفهانی» معتقد است در مثال «جاء زيد لأمر» یا «جئت لأمر»، از مصداق بحث نمی‌شود؛ یعنی کسی که این جمله را می‌گوید:

درصدد بیان این مطلب نیست که «امر» مصداق «غرض» است،

بلکه «امر» را در «غرض به حمل اولی» به کار می‌برد.

به عبارت دیگر جمله‌ی «جاء زيد لأمر» به معنای «جاء زيد لغرض» است و «امر» در این جمله به معنای «غرض» به

کار رفته است و گرچه «غرض» مصداق «شیء» است [در تعبیر «مرحوم آخوند» آمده است که «امر» به معنای «شیء»

بوده و «شیء» مصداق غرض است]، اما در این جمله مصداق به‌عنوان مستعمل فيه لحاظ نشده است؛ یعنی مدخول «لام»

در «جاء زيد لأمر»:

مصداق چیزی نیست،

بلکه همان «غرض» است که مفهوم است و خود این مفهوم، مصداق مفهوم «شیء» [غرض] است.

بنابراین، این کلام «مرحوم آخوند» که «مدخول لام دائماً مصداق غرض است» تعبیر صحیحی نیست. مدخول لام آن چیزی

است که گوینده اراده می‌کند و در بسیاری از اوقات گوینده مصداق را اراده نمی‌کند، بلکه مفهوم را اراده می‌کند؛ گرچه این

مفهوم مصداق مفهوم اعم است.

مطلب سوم: نقد سوم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم اصفهانی» معتقدند برخی مثال‌هایی که «مرحوم آخوند» بیان می‌کنند صحیح نیست. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» فرمودند واژه‌ی «امر» در «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»¹⁸ به معنای «فعل» دانسته شده، درحالی‌که به معنای «طلب» است. همچنین «امر» در «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»¹⁹ به معنای «فعل عجیب» نیست، بلکه به معنای «طلب» است.

منشأ اشتباه این است که فقها به جهت انس با مطالب فقهی با شنیدن واژه‌ی «امر» و «طلب» به «طلب و اراده‌ی تشریعی» منتقل می‌شوند و در مواردی مانند «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»²⁰ که اراده و طلب تشریعی وجود ندارد، «امر» را به معنای «طلب» ندانسته و به دنبال معنایی دیگر برای این واژه هستند؛ درحالی‌که «طلب» و «اراده» اعم از «طلب و اراده‌ی تشریعی و تکوینی» است و عذاب الهی که در این آیه آمده به معنای اراده‌ی تکوینی خداوند است.

همچنین «امر» در آیه‌ی «أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»²¹ به معنای «دستور الهی» نیست و به همین دلیل برخی این واژه را در این آیه به معنای «فعل الهی» دانسته‌اند؛ درحالی‌که این واژه در این آیه نیز به معنای «امر و اراده‌ی تکوینی خداوند» است. پس در این موارد نیز «امر» به معنای «طلب» است؛ اما باید دقت شود که «طلب» لزوماً به معنای «طلب تشریعی» نیست و به معنای «طلب تکوینی» نیز استفاده می‌شود.

مطلب چهارم: نقد چهارم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» واژه‌ی «امر» را به معنای «طلب فی الجمله» و «شیء» دانستند؛ اما این کلام پذیرفته نیست؛ زیرا «امر» به هر شیئی اطلاق نمی‌شود. «شیء» هم به اعیان و هم به افعال اطلاق می‌شود؛ اما واژه‌ی «امر» فقط بر افعال اطلاق می‌شود.

مطلب پنجم: مختار «مرحوم اصفهانی»

با توجه به موارد بالا روشن می‌شود که می‌توان تمام معانی واژه‌ی «امر» را به «طلب» و «فعل» بازگرداند. «فعل» نیز متعلق طلب قرار می‌گیرد و در نتیجه می‌توان این دو را نیز به یک معنا بازگرداند و گفت: لفظ «امر» در معنای «طلب» به کار می‌رود و «طلب» گاهی به معنای مفعولی یعنی «مطلوب» و «متعلق طلب» است. درجایی که «امر» به معنای «فعل» است، در حقیقت «امر» به معنای «طلب مفعولی» یعنی «مطلوب» استعمال شده و «مطلوب» همان «فعل» است که: گاهی «مطلوب به طلب تشریعی» است؛

و گاهی «مطلوب به طلب تکوینی» است؛ مانند «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»²² که عذاب، مطلوب به طلب تکوینی است.

برای نقض این کلام ممکن است این مثال‌ها ذکر شود:

1. «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»²³ در این مثال «امر» به معنای «طلب» و «فعل» نبوده و باید به معنای «شیء» باشد. اما این مثال نقض کلام نیست؛ زیرا تمام «امور» متعلق طلب و اراده‌ی تکوینی خداوند هستند و این مثال را نیز می‌توان به «طلب» بازگرداند.

2. «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»²⁴ این مثال نیز نقض کلام نیست و می‌توان «امر» در این آیه را به معنای «متعلقات طلب تکوینی خداوند» دانست نه به معنای «اشیاء و مصنوعات».

3. «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»²⁵ این مثال نیز نقض کلام نیست؛ زیرا گرچه «امر» در این آیه به معنای «عالم امر» است؛ اما «عالم امر» به عالمی اطلاق می‌شود که مصنوع بدون ماده است (در مقابل «ناسوت» که مصنوع با ماده است) و مصنوع بدون ماده نیز متعلق طلب تکوینی خداوند است.

«مرحوم اصفهانی» به این مطلب تصریح نمی‌کنند اما ظاهر کلام ایشان این است که قائل به اشتراک معنوی واژه‌ی «امر» هستند.

ایشان در انتها می‌گویند: اشکالی که ممکن است به این کلام وارد شود این است که در صورت بازگشت همه‌ی معانی به یک معنا، چرا واژه‌ی «امر» به دو شکل متفاوت (به‌صورت «اوامر» و «امور») جمع بسته می‌شود و همچنین در برخی معانی قابل اشتقاق است و در برخی دیگر این‌گونه نیست؟

در پاسخ به این اشکال باید گفت علت تفاوت جمع و تفاوت در جمود و اشتقاق این است که واژه‌ی «امر»: در مقام موضوع له صرفاً دارای یک معناست؛

18- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 97.

19- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

20- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

21- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 73.

22- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

23- سوره‌ی مبارکه‌ی شوری، آیه‌ی 53.

24- سوره‌ی مبارکه‌ی قدر، آیه‌ی 4.

25- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی 85.

اما در مقام استعمال:

وقتی در موارد متعلق طلب تکوینی مانند «شیء» یا متعلق طلب تشریعی به کار می‌رود، طلب تکوینی یا تشریعی خداوند لحاظ نمی‌شود؛ اما وقتی در مصادیق دستور به کار می‌رود، طلب تکوینی یا تشریعی خداوند لحاظ می‌شود.

به‌طور مثال:

وقتی گفته می‌شود «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»،²⁶ گرچه «امور» متعلق طلب تکوینی خداوند هستند، اما «طلب» لحاظ نمی‌شود؛

اما وقتی گفته می‌شود «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»،²⁷ طلب لحاظ می‌شود.

پس در برخی استعمالات، «طلب» لحاظ نمی‌شود؛ درحالی‌که برای اشتقاق باید معنای حدی لحاظ شود. به‌طور مثال برای اشتقاق «ضارب» از «ضَرْب»، باید حدث «ضَرْب» لحاظ شود. زمانی که «امر» در موارد متعلق طلب تکوینی به کار می‌رود، معنای «طلب» لحاظ نمی‌شود و به همین دلیل در این ظرف، اشتقاقی صورت نمی‌گیرد. این مطلب در جمع نیز نشان داده شده است؛ یعنی:

در جایی که «طلب» لحاظ نشده است، «امر» را به‌صورت «امور» جمع بسته‌اند؛ و در جایی که «طلب» لحاظ شده است، «امر» را به‌صورت «اوامر» جمع بسته‌اند.

جمع‌بندی و بیان مختار

مطلب اول: شروع مسائل اصولی

اصول با اوامر آغاز می‌شود و مسائل قبلی جزء مقدمات این علم هستند.

مطلب دوم: ماده و هیئت امر

تقسیم امر به ماده و هیئت امر ناظر به دال بر طلب است.

مطلب سوم: خلط بین موضوع له و مستعمل فیه مادهی «امر» در بیان معانی

برای مادهی امر مستعمل فیه‌های متعددی ذکر شده (تا 28 معنا در «حاشیه معالم شیروانی»)²⁸؛ اما در ذکر این تعداد، بین مستعمل فیه‌ها و موضوع له‌ها خلط شده است؛ یعنی موضوع له باید مستعمل فیه عامی باشد که شامل دیگر مستعمل فیه‌ها باشد؛ درحالی‌که بسیاری از مستعمل فیه‌ها به‌عنوان موضوع له ذکر شده‌اند. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که تعبیر «خلط مفهوم به مصداق» را صحیح ندانسته و اشکال «مرحوم اصفهانی» بر «مرحوم آخوند» را وارد می‌دانیم. این تعبیر در جایی صحیح است که در مورد یکی از «حمل اولی» یا «حمل شایع» صحبت شود اما به دیگری اشکال شود (همانند اشکال به اشتراک معنوی وجود)؛ اما در بحث معانی مادهی «امر»، تمام معانی‌ای که بیان می‌شوند به حمل اولی هستند؛ یعنی در این بحث معانی مستعمل فیه مادهی «امر» بیان می‌شود و گرچه این معانی مستعمل فیه مصداق معانی عام می‌شوند، اما حیثیت مصداقیت لحاظ نشده و از باب حمل شایع نیست.

مطلب چهارم: مشترک لفظی بودن واژهی «امر»

برای تعیین مشترک معنوی، مشترک لفظی یا حقیقت و مجاز بودن واژهی «امر» باید این نکته را بررسی کرد که با شنیدن این واژه:

آیا معنایی عام مانند «واقعیهی مهم» به ذهن می‌آید و قرینه مشخص می‌کند که کدامیک از مصادیق «طلب مهم»، «شیء مهم»، «فعل مهم» یا... اراده شده است که در این صورت کلام «مرحوم نائینی» صحیح خواهد بود؛ یا چند معنا مانند «طلب»، «شیء»، «فعل» و... در عرض هم به ذهن می‌آیند و قرینه مشخص می‌کند که کدامیک از این معانی مراد گوینده بوده است که در این صورت کلام «مرحوم آخوند»، «مرحوم بروجردی» و «مرحوم تبریزی» صحیح خواهد بود؛

یا تنها یک معنا مانند «طلب» یا «شیء» یا «فعل» یا... به ذهن می‌آید و قرینه ذهن را از این معنای اولیه دور کرده و آن را به معنایی دیگر منتقل می‌کند که در این صورت بحث حقیقت و مجاز خواهد بود.

مدعا این است که با شنیدن معنای امر از ابتدا چند معنا به ذهن می‌آید و سپس با قرائن لفظی (مانند استفاده از جمع به صورت «اوامر» یا «امور» و همچنین اشتقاق‌پذیری یا اشتقاق‌ناپذیری) یا با کمک مقام سخن، معنای اراده شده مشخص می‌شود. در نتیجه نمی‌توان واژهی «امر» را مشترک معنوی دانست، بلکه باید قائل به مشترک لفظی بودن این واژه شد. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که نمی‌توان کلام «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» را پذیرفت. اختلاف در جمود و اشتقاق و اختلاف در جمع واژهی «امر» نیز دلیلی بر مدعا است.

26- سوره‌ی مبارکه‌ی شوری، آیه‌ی 53.

27- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی 90.

«مرحوم اصفهانی» این اشکال را طرح کرده و به آن پاسخ دادند، اما پاسخ ایشان پذیرفته نیست. ایشان تفاوت بین معانی واژه‌ی «امر» را تفاوت در ظرف لحاظ دانستند؛ زیرا اگر این تفاوت در معنا باشد، یا باید اشتراک لفظی پذیرفته شود یا دیگر معانی، معانی مجازی شمرده شوند و در هر صورت کلام ایشان رد می‌شود.

برای رد این کلام باید این نکته را بررسی کرد که معیار قرار داشتن تفاوت در ظرف لحاظ یا در معنا چیست. «مرحوم آخوند» موضوع له حروف و اسماء را یکی دانسته و تفاوت آنها را به شرط واضع در ظرف استعمال می‌دانستند. «مرحوم اصفهانی» در رد این کلام، این اشکال را مطرح کردند که اگر تفاوت مربوط به ظرف استعمال باشد، در صورت مراعات نشدن شرط باید انتقال معنا انجام شود و صرفاً این اشکال مطرح شود که مقام سخن گفتن رعایت نشده است. به‌طور مثال تفاوت بین «بنشین» و «بفرما» در ظرف استعمال است؛ زیرا با استعمال هر یک از این دو به‌جای دیگری، انتقال معنا صورت می‌گیرد و صرفاً مقام صحبت توسط شخص رعایت نشده و مثلاً در جایی که مقام، مقام احترام است، از واژه‌ی «بنشین» استفاده شده است.

این اشکال، در این مطلب بر خود «مرحوم اصفهانی» وارد است؛ یعنی اگر کسی «امر» به معنای متعلق طلب را به‌صورت «اوامر» جمع بست یا «امر» به معنای «طلب» را به‌صورت «امور» جمع بست، انتقال معنا صورت نمی‌گیرد. در صورت استعمال «اوامر» و «امور» را به‌جای هم:

اگر انتقال معنا صورت پذیرد و تنها مقام سخن گفتن اشتباه باشد، جواب «مرحوم اصفهانی» صحیح خواهد بود؛ اما چون انتقال معنا صورت نمی‌گیرد، کشف می‌شود که تفاوت، در موضوع له است نه در ظرف استعمال.

مطلب پنجم: اشکال به برخی مثال‌ها

برخی از مثال‌های معروفی که بیان شده‌اند، صحیح نیست و «امر» در آنها به معنای «طلب» آمده است؛ مانند: «و ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»²⁸ و «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»²⁹.

مطلب ششم: معانی واژه‌ی «امر»

واژه‌ی «امر» مشترک لفظی بین سه معناست:

1. «طلب فی الجملة»؛ یعنی طلبی که در آن بعضی از خصوصیات (از روی علو یا استعلا بودن، وجوبی یا ندبی بودن و حقیقی یا انشایی بودن) وجود دارد.

2. «شیء فی الجملة». در «شیء» نیز برخی خصوصیات شرط شده است؛ مانند اینکه عرض بوده و از سنخ افعال باشد (کلام «مرحوم اصفهانی») یا از سنخ افعال و صفات باشد (کلام «مرحوم بروجردی») و...؛ اما با مراجعه به استعمالات روشن می‌شود که این خصوصیات باعث صحت اطلاق «امر» بر «شیء» نمی‌شود. اینکه چه خصوصیتی در صحت اطلاق شرط هستند برای ما معلوم نیست اما در عین حال این مطلب که به هر شیئی «امر» اطلاق نمی‌شود مورد تأیید است.

3. «فعل». «فعل» را نیز باید معنای سوم «امر» دانست، نه اینکه آن را مصداق «شیء» بدانیم (کلام «مرحوم آخوند») [گویا «مرحوم آخوند» می‌فرماید شیء مصداق فعل، غرض یا... است] یا معتقد باشیم از باب متعلق طلب به «فعل»، «امر» اطلاق می‌شود (کلام «مرحوم اصفهانی») یا بگوییم از باب «واقعه‌ی مهم بودن» به «فعل»، «امر» اطلاق می‌شود (کلام «مرحوم نائینی»); زیرا در بسیاری از مواردی که «امر» به معنای «فعل» به کار می‌رود هیچ‌یک از این معانی لحاظ نمی‌شوند. گرچه در این موارد «فعل»، «شیء» است، متعلق طلب تکوینی خداوند متعال نیز هست و شاید از وقایع مهم نیز باشد؛ اما در ارتکاز عرفی این خصوصیات دیده نمی‌شود. به‌طور مثال در جمله‌ی «أَمْرُ عَلِيٍّ مُسْتَقِيمٌ»³⁰ «امر» به معنای «فعل» استفاده شده است و گرچه این «فعل» متعلق طلب تکوینی خداوند متعال نیز هست؛ زیرا در غیر این صورت محقق نمی‌شد؛ اما هنگام استفاده از این جمله در ذهن عرفی چنین حقیقتی لحاظ نمی‌شود تا این معنا به معنای «طلب» بازگردد. همچنین ممکن است این «فعل» مهم باشد، اما این اهمیت در ذهن عرفی وجود ندارد و چنین خصوصیتی در این جمله لحاظ نشده‌اند؛ گرچه با دقت عقلی این خصوصیات وجود داشته باشند.

موارد دیگر را نمی‌توان از معانی واژه‌ی «امر» دانست. برای برخی از این موارد اصلاً مصداق یافت نمی‌شود و برای برخی دیگر می‌توان گفت که در آنها خصوصیت «طلب» لحاظ شده و به‌عنوان مصداق «طلب» یا به‌عنوان یکی از «اشیاء» گفته

28- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 97.

29- سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی 66.

30- به تعبیر فارسی: «کار علی درست است».

شده است؛ مانند «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»³¹ که گرچه «امور» در این آیه به معنای «مصنوعات» و «مخلوقات» است اما می‌توان آن را به «اشیاء» نیز ترجمه کرد و این معنا با ارتکاز عرفی فاصله ندارد.

مطلب هفتم: ثمره‌ی بحث

کسانی که این بحث را بدون ثمره می‌دانند معتقدند بیان معانی کلمه مربوط به علم لغت است و چون مربوط به زبان خاصی است، ارتباطی به علم اصول ندارد. به نظر ایشان در علم اصول به دنبال ثمره‌ی استنباطی هستیم که در این بحث وجود ندارد و به همین دلیل این بحث، لغوی است. از عبارات «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم نائینی» این نظر برداشت می‌شود. می‌توان در نقد این کلام گفت:

گاهی با رجوع به کتب لغت یا استعمالات، معنای لغت کشف شده و با همان معنا ظهور نیز احراز شده و توسط ظهور حکم شرعی استنباط می‌شود. چنین موردی از بحث‌های اصولی نیست و بحث آن در اصول، استطرادی است؛ اما گاهی با رجوع به کتب لغت یا استعمالات، معنای لغت کشف می‌شود؛ درحالی‌که بین این موضوع له و ظهور فاصله وجود دارد. در این موارد اصولی یا فقیه باید وارد بحث شده و ظهور را مشخص کند.

به‌طور مثال یکی از بحث‌های اصولی «ظهور داشتن یا نداشتن امر در وجوب» است. اگر ادبا طلب را به معنای طلب الزامی بدانند، نمی‌توان با استناد به این کلام «امر» را ظاهر در وجوب دانست؛ زیرا می‌دانیم در بسیاری از موارد در شریعت، «امر» در استحباب به کار رفته است. اگر این موارد نقل را ثابت کند، نمی‌توان بر اساس وضع برای وجوب، حکم شرعی را استنباط کرد. این مسئله نیز مربوط به باب خاصی نبوده و عام است و به همین دلیل اصولی باید وارد بحث شده و ظهور را مشخص کند.

در نتیجه معنایی که توسط لغوی بیان می‌شود:

اگر برای به دست آوردن ظهور کافی باشد، اصولی یا فقیه وارد بحث نمی‌شود مگر اینکه به‌صورت استطرادی باشد؛ اما اگر برای به دست آوردن ظهور کافی نباشد و برای کشف ظهور نیاز به بحث‌های دیگری باشد (مانند ظهور ماده «امر» و «نهی»):

در صورتی‌که مسئله «من ناحیه عامه» باشد، باید اصولی وارد بحث شده و تحصیل حجت کند؛

و در صورتی‌که مسئله «من ناحیه خاصه» باشد، فقیه باید به بحث بپردازد.

(ب) معنای اصطلاحی ماده‌ی امر

همان‌گونه که گفته شد ثمره‌ی بحث معنای لغوی ماده‌ی «امر»، درک معنای آیات و روایات است که از آنجایی‌که کلام ادبا برای کشف ظهور و درک معانی کافی نبوده و این مسئله مختص به باب خاصی نیز نیست، اصولی باید به این بحث پرداخته و ضابطه را مشخص کند؛ اما بحث معنای اصطلاحی واژه‌ی «امر» باعث تغییر در استنباط نمی‌شود. بحث در این باب در این رابطه است که اصولیین واژه‌ی «امر» را در چه معنایی به کار برده‌اند که این مطلب تأثیری در استنباط حکم شرعی نخواهد داشت؛ زیرا چه معنای اصطلاحی واژه‌ی «امر» ثابت شود چه این معنا ثابت نشود، قطعاً این واژه در آیات و روایات به معنای اصطلاحی به کار نرفته است. به دلیل ثمره‌ی عملی نداشتن این بحث، به صورت تفصیلی به آن نمی‌پردازیم.

کلام «مرحوم صاحب فصول»³²

این مطلب در کتاب «الفصول الغروية فی الأصول الفقهية» به صورت تفصیلی مطرح شده و در کتب قبلی مانند «قوانین الأصول» این بحث مطرح نشده است.

«مرحوم صاحب فصول» می‌فرماید: «امر» در لغت به معنای «طلب»، «فعل» و «شأن» به کار می‌رود و در کلام اصولیین دارای معنایی اصطلاحی نیز هست که از معنای لغوی به این معنا نقل پیدا کرده است. این معنای اصطلاحی «القول المخصوص» است. به‌طور مثال در جایی که مولا به عبد خود می‌گوید «اضرب»، واژه‌ی «امر» وجود ندارد؛ اما اصولیین به این کلام یعنی به این «قول مخصوص»، «امر» می‌گویند و تفاوتی ندارد که این قول مخصوص:

هیئت امر باشد مانند «اضرب»؛

یا ماده‌ی امر باشد مانند «یأمر بكذا».

پس اصولیین به «قول مخصوص» یعنی به «قولی که با آن طلب انشاء می‌شود»، «امر» می‌گویند چه این طلب از سنخ ماده باشد و چه از سنخ هیئت.

نقد «مرحوم آخوند»³³

اصولیین «امر» را به معنای «قول مخصوص» به کار نبرده‌اند؛ زیرا:

31- سوره‌ی مبارکه‌ی شوری، آیه‌ی 53.

32- الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، ص: 62.

33- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: 62.

اصولیین از امری که در کلام خود استعمال می‌کنند، اشتقاق انجام داده و کلماتی مانند «امر»، «اجتماع امری»، «اجتماع مأموری» و... استفاده می‌کنند؛

در حالی که «قول مخصوص» به علت معنای حدی نداشتن، قابل اشتقاق نیست.

در نتیجه اصولیین «امر» را در معنای «قول مخصوص» به کار نبرده‌اند و نمی‌توان گفت «امر» در اصول حقیقت در «قول مخصوص» و مجاز در دیگر معانی است.

معنای اصطلاحی این واژه در کلام اصولیین که اشتقاق این واژه نیز از همین معنا انجام شده است، «طلب به قول مخصوص» است؛ به عبارت دیگر طبق نظر «مرحوم آخوند»:

معنای لغوی واژه‌ی «امر» به معنای «طلب» است که معنایی عام بوده و شامل جایی می‌شود که دال بر طلب قول مخصوص باشد، اشاره باشد یا حتی جمله‌ی خبری باشد، و این معنا به خصوص «طلب به قول مخصوص» نقل داده شده است.

ایشان به این دلیل «طلب» را در این معنا در تقدیر می‌گیرد که «طلب» معنای حدی است و اشتقاق از آن نیز ممکن است. نقد «مرحوم اصفهانی»³⁴

کلام «مرحوم صاحب فصول» پذیرفته نیست و اصولیین «امر» را در همان معنای لغوی استعمال کرده‌اند نه در معنایی جدید. در عین حال کلام «مرحوم آخوند» نیز صحیح نیست و نمی‌توان گفت کلمه‌ای قابلیت اشتقاق دارد که معنای حدی داشته باشد. گرچه اکثر ادبا نیز همین مطلب را می‌گویند اما حق این است که برای اشتقاق معنای حدی داشتن لازم نیست. نقد «مرحوم تبریزی»³⁵

کلام «مرحوم صاحب فصول» پذیرفته نیست؛ اما این مطلب به جهت اشتقاق از واژه‌ی «امر» نیست، بلکه به این جهت است که نقل از معنای لغوی ثابت نشده و احراز نشده که اشتقاق، از معنای اصطلاحی صورت گرفته باشد؛ به عبارت دیگر اگر بپذیریم که اصولیین واژه‌ی «امر» را در معنای اصطلاحی به کار برده و آن را از معنای لغوی نقل داده‌اند، لزوماً «امر» را در معنای اصطلاحی استفاده نمی‌کنند، بلکه ممکن است گاهی این واژه را در معنای لغوی استعمال کنند و اشتقاق این واژه نیز از همین معنا باشد.

کلام استاد

نقل از معنای لغوی به معنای اصطلاحی ثابت نیست و به نظر می‌آید اصولیین «امر» را در همان معنای لغوی به کار برده‌اند؛ اما به این جهت که اوامر وارد شده در فقه اوامر تشریعی هستند، این واژه را بیشتر در حوزه‌ی «طلب تشریعی» استعمال کرده‌اند و آن را به معنای اصطلاحی منتقل نکرده‌اند.

* نکاتی پیرامون عبارتی از کفایه

«مرحوم آخوند» پس از بحث از معنای اصطلاحی واژه‌ی «امر» عبارتی دارند (از «و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی» تا ابتدای «الجهة الثانية»): کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 62 که در آن اختلاف شده است. کلام «مرحوم تبریزی»³⁶

«مرحوم آخوند»:

در عبارات گذشته موارد استعمال واژه‌ی «امر» را بیان نمود. ایشان پس از ذکر 7 معنا، دو معنا را برای این واژه برگزید و ذکر دیگر معانی را از باب اشتباه مفهوم به مصداق دانست و از بین مشترک لفظی و مشترک معنوی، مشترک لفظی بودن واژه‌ی «امر» در دو معنا را پذیرفت؛

اما در این عبارات می‌فرماید مقدم شدن مشترک معنوی بر مشترک لفظی ترجیحی ندارد و جوهی که برای آن بیان شده نیز استحسانی بوده و حجت نیست. همچنین تقدم حقیقت بر مجاز، ترجیحی ندارد و وجوه بیان شده در این مورد نیز استحسانی بوده و حجت نیستند و واژه‌ی «امر» در معنای اول یعنی «طلب» ظهور دارد.

ایشان در این عبارات نیز باید قائل به اشتراک لفظی می‌شد، واژه‌ی «امر» را مجمل می‌دانست و تنها در صورت وجود قرینه، ظهور این واژه در یکی از دو معنا را می‌پذیرفت. اشکالات به تقدیم اشتراک معنوی و... و استحسانی بودن وجوه نیز باید در همان عبارات سابق که بیان استعمالات واژه‌ی «امر» بود بیان می‌شد.

کلام «مرحوم فاضل لنکرانی»

ایشان در «سیر کامل در اصول فقه» از عبارت «مرحوم آخوند» دفاع کرده و معتقدند:

عبارات سابق «مرحوم آخوند» که واژه‌ی «امر» را مشترک لفظی بین دو معنا دانست، در مورد معنای لغوی ماده‌ی «امر» بود؛

34- نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ج1، ص: 253.

35- دروس فی مسائل علم الأصول، ج1، ص: 273.

36- نوار شماری 95.

و این عبارات ایشان که تقدیم اشتراک معنوی بر اشتراک لفظی را نمی‌پذیرند، در مورد معنای اصطلاحی ماده‌ی «امر» است؛

و این کلام ایشان که واژه‌ی «امر» را ظاهر در «طلب» می‌دانند، با کلام سابق ایشان منافات ندارد؛ زیرا این واژه دارای دو معنا بوده و مشترک لفظی است؛ اما منصرف به معنای اول بوده و در آن ظهور دارد. گرچه این مطلب خلاف ظهور است ولی با ارتکاب این خلاف ظهور، کلام «مرحوم آخوند» تصحیح می‌شود؛ و نپذیرفتن تقدیم اشتراک معنوی بر اشتراک لفظی یا بالعکس و استحسانی بودن جوهری که در این مورد بیان شده نیز برای رد کردن ادله‌ی دیگران در این مورد بوده است نه برای رد کردن اصل اشتراک لفظی.

نقد «مرحوم تبریزی»

ایشان در پاسخ به این مطالب می‌فرمایند: اینکه این عبارات در مورد معنای اصطلاحی باشد صحیح نیست؛ زیرا در ابتدای عبارت این‌گونه آمده است: «و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب و السنة»³⁷ و استعمالات کتاب و سنت، استعمال در معنای لغوی است نه استعمال در معنای اصطلاحی؛ [قبل از این عبارت هم این‌گونه آمده است: و إنما المهم بیان ما هو معناه عرفاً و لغة لیحمل علیه فیما إذا ورد بلا قرينة].

مرتکب خلاف ظاهر شدن نیز در صورتی مناسب است که شأن نویسنده را بالا ببرد، اما اگر باعث پایین آوردن شأن نویسنده شود، مناسب نیست. توجیهی که در این عبارات «مرحوم آخوند» بیان می‌شود نیز از قسم دوم است؛ زیرا قول به انصراف واژه‌ی «امر» در معنای اول به جهت از بردن تهاافت بین عبارات «مرحوم آخوند» است؛ درحالی‌که انصراف در صورتی شکل می‌گیرد که واژه در یک معنا کثیر الاستعمال باشد و در معنای دیگر به ندرت استعمال شود و در این مورد، استعمال واژه‌ی «امر» در معنای دوم نادر نیست.

ج) علو و استعلاء

یکی از معانی «امر» «طلب فی الجملة» است. در این بحث به دنبال روشن شدن معنای «فی الجملة» هستیم. اولین مطلبی که در این زمینه باید مورد بحث قرار بگیرد این است که منظور از «طلب»:

طلبی است که دارای علو باشد؛

یا طلبی است که دارای استعلاء باشد؛

یا طلبی است که هر دو خصوصیت را داشته باشد؛

یا طلبی است که دارای یکی از این دو خصوصیت باشد؛

یا طلب بدون این دو خصوصیت نیز هست.

معنای علو

علو سه نوع است:

1. علو حقیقی یعنی علوی که حقیقتاً و تکویناً عالی باشد؛ مانند مواردی که عرف یا اعتبار عقلا آنها را عالی دانسته و شارع نیز آنها را امضاء کرده است. به‌طور مثال «امام زمان علیه‌السلام» نزد عقلا عالی است و این علو مورد امضای شارع نیز هست. همچنین عقلا «آیت الله خامنه‌ای» را رهبر می‌دانند و چون ایشان ولی فقیه است، شارع نیز این علو را امضا نموده است.

2. علو اعتباری که عرف یا اعتبار عقلا آن را عالی می‌دانند؛ اما شارع آن را امضا نکرده است. به‌طور مثال در کشورهای مختلف، عقلا رئیس‌جمهور را عالی می‌دانند ولی از لحاظ شرعی این افراد طاغوت هستند که دستور به کفر به آن داده شده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»³⁸.

3. علو اعتباری که شارع آن را معتبر نموده اما عرف یا اعتبار عقلا آن را عالی نمی‌داند. به‌طور مثال شارع برای کسی که در مقام امر به معروف و نهی از منکر است، علوی فرض کرده و به او اعتبار می‌دهد که به دیگران دستور دهد.³⁹ همچنین در برخی فرهنگ‌ها برای پدر و مادر علوی اعتبار نمی‌شود؛ اما شارع آنها را دارای علو می‌داند.

معنای استعلاء

دو معنا برای استعلاء بیان شده است:

37- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 62.

38- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 60.

39- این مطلب در بسیاری از کتب فقهی در باب جهاد آمده است.

1. معنایی که «مرحوم اصفهانی» ذکر کرده و آن را به «میرزای قمی» نسبت می‌دهد؛⁴⁰ هر چند این مطلب در «قوانین» یافت نشد: استعلاء به معنای «تغلیظ القول» است. «مرحوم امام» نیز همین معنا را برای استعلاء ذکر می‌کنند. [منبع]

2. استعلاء تکیه‌ی بر علو، اظهار و ابراز علو و نشان دادن علو است که دو فرد دارد: استعلائی که از شخص عالی مستعلی صادر می‌شود؛ یعنی ابراز علو از شخصی که در واقع نیز دارای علو است؛

استعلائی که از شخص غیر عالی مستعلی صادر می‌شود؛ یعنی ابراز علو از شخصی که در واقع دارای علو نیست؛ اما در مقام طلب خود را عالی پنداشته و از موضع قدرت سخن می‌گوید.

نمی‌توان معنای اول را برای استعلاء پذیرفت؛ زیرا:

تغلیظ القول مساوق با وجوب است؛ یعنی تأکید قول و نشان دادن اهتمام به مطلب به معنای راضی به ترک فعل نبودن است؛

درحالی‌که امر می‌تواند استعلائی و استحبابی باشد.

به عبارت دیگر طلب:

وقتی تغلیظ می‌شود، طلب وجوبی است؛

و وقتی ترفیق می‌شود، طلب استحبابی است.

کلام «مرحوم آخوند»⁴¹

ایشان معتقد است خصوصیتی که در صدق امر شرط است، علو است؛ یعنی اگر علو بود، امر صدق می‌کند و در غیر این صورت امر صادق نیست. البته علو، اعم از علو حقیقی و علو اعتباری است.

نکته: از درس «مرحوم آخوند» نقل شده که ایشان در پاسخ به این اشکال که «به دلیل نبودن علو، طبق نظر شما استعمال «امر» در امر به معروف باید مجازی باشد» این‌گونه گفته‌اند که «از آنجایی که شارع امر به معروف را امضا نموده، علوی برای امر به معروف قائل شده است و در نتیجه استعمال، حقیقی است».

نکته: کسانی که این خصوصیات را در «امر» شرط می‌دانند، منکر استعمال این واژه در موارد فاقد این خصوصیات نیستند، اما معتقدند این استعمال با لحاظ مناسبتی مانند اعتقاد مخاطبین است؛ بنابراین حتی اگر کلام «مرحوم آخوند» در مورد امر به معروف پذیرفته نشود، با صرف چنین استعمالاتی کلام ایشان رد نمی‌شود. برای رد شدن کلام ایشان لازم است استعمال به نحوی باشد که در ارتکاز خود، حقیقی بودن آن را بیابیم نه اینکه با قرینه به معنا منتقل شویم یا از ابتدا چند معنا به ذهن بیاید. نکته: واژه‌ی «امر» در امر به معروف، به معنای «طلب» نیست؛ زیرا در امر به معروف تنها از انشای قولی بحث نمی‌شود، بلکه امر به معروف مصادیقی مانند نگاه با عدم رضایت و حتی ضرب و جرح نیز دارد؛ درحالی‌که در این موارد طلب به قول نیست؛ به عبارت دیگر «امر» در امر به معروف در طلب قولی به کار نرفته است؛ زیرا متبادر از امر به معروف این معنا نیست، بلکه این است که کسی از دیگری طلب می‌کند که معروفی را انجام داده یا منکری را ترک کند و این طلب ممکن است با قول، فعل و یا اشاره باشد.

«مرحوم آخوند» در ادامه این کلام را نقل می‌کنند که برخی یکی از دو خصوصیت علو یا استعلاء را در صدق «امر» شرط می‌دانند. این قول به «محقق کرباسی» نسبت داده است؛ اما با ملاحظه‌ی عبارات ایشان به نظر می‌رسد ایشان هر دو خصوصیت را در صدق «امر» شرط می‌دانند، نه یکی از آن دو را.⁴²

کلام «مرحوم امام»⁴³ (مدرسه «مرحوم حائری»)

ایشان همانند «میرزای قمی» و عده‌ای دیگر معتقدند که برای صدق امر هم علو شرط است و هم استعلاء؛ زیرا در صورت نبود هر یک از این دو خصوصیت، «امر» صحت سلب دارد؛ یعنی:

اگر علو به تنهایی برای صدق امر کافی باشد، باید امر بر موردی که در آن علو وجود دارد اما استعلاء وجود ندارد صادق باشد؛ درحالی‌که در این موارد امر صحت سلب دارد. به‌طور مثال می‌توان امر را از کلام مولایی که با عبد خود سخن می‌گوید اما استعلاء به کار نمی‌برد سلب کرد. در چنین موردی عرفاً گفته نمی‌شود «امر المولی عبده بفلان». صحت سلب علامت این است که علو، به‌تنهایی در موضوع له اخذ نشده است و اگر همان‌گونه که «مرحوم

40- نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج1، ص: 259.

41- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 63.

42- «اشارات الاصول»، صفحہ 80.

43- مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج1، ص: 23.

آخوند» می‌فرمایند در صدق امر تنها وجود علو کافی بود، باید امر بر این مورد صدق می‌کرد؛ درحالی‌که از آن صحت سلب دارد؛

و اگر استعلاء به تنهایی برای صدق امر کافی باشد، باید امر بر موردی که در آن استعلاء وجود دارد اما علو وجود ندارد صادق باشد؛ درحالی‌که در این موارد امر صحت سلب دارد. اینکه در چنین مواردی به شخص گفته می‌شود «چرا دستور می‌دهی؟» نیز به معنای این است که «چرا با من این‌گونه سخن می‌گویی؟»؛ یعنی این کلام از باب مذمت شخص گفته می‌شود و به این معناست که «چرا خودت را عالی فرض می‌کنی و خود را در جایگاهی می‌بینی که بتوانی به من امر کنی؟».

با این کلام «مرحوم امام»، اقوال دیگر یعنی قول به کافی بودن علو، یا استعلاء یا یکی از این دو خصوصیت رد شده و تنها باید قول به شرط نبودن هیچ‌یک از این دو خصوصیت (کلام «مرحوم بروجردی») رد شود.

کلام «مرحوم بروجردی»⁴⁴

شرط دانستن علو یا استعلاء در «امر» به این دلیل است که:

از طرفی مشاهده شده یکی از معانی «امر»، «طلب» است؛

و از طرف دیگر مشاهده شده که به هر طلبی «امر» اطلاق نمی‌شود.

به همین جهت علما به دنبال خصوصیتی بوده‌اند که مصحح اطلاق «امر» بر «طلب» است. این خصوصیات عبارت‌اند از: وجوبی یا استحبابی بودن؛

حقیقی یا انشایی بودن؛

و خصوصیتی که موجب جدا شدن «امر» از تقاضا، دعا و التماس است.

به عبارت دیگر از آنجایی‌که به تقاضا (التماس) و دعا «امر» اطلاق نمی‌شود؛ به جستجوی خصوصیتی پرداخته شده که موجب تمایز «امر» از این موارد است. این مطلب با عبارت علما نیز سازگار است. به‌طور مثال «علامه حلی» معتقد است که به دلیل شرط بودن «علو»، به تقاضا و دعا، «امر» گفته نمی‌شود. این کلام تمایز بین امر از سویی و تقاضا و دعا را از سوی دیگر نشان می‌دهد. از آنجایی‌که این موارد نیز «طلب» هستند، باید به دنبال خصوصیتی بود که موجب تمایز شده است که این خصوصیت «علو» است؛ یعنی:

به طلب عالی، «امر» اطلاق می‌شود؛

به طلب سافل، «دعا» اطلاق می‌شود؛

و به طلب مساوی، «تقاضا» گفته می‌شود.

همچنین در جایی که «علو» نبوده اما به آن «امر» اطلاق شده است، این بحث پیش آمده که آیا چنین اطلاقی حقیقی است یا مجازی و:

کسانی که اطلاق را حقیقی دانستند، یکی از «علو» یا «استعلاء» را در صدق «امر» شرط دانستند؛

و کسانی که اطلاق را مجازی و به‌حسب اعتقاد مخاطب دانستند، یا «علو» تنها را در صدق «امر» کافی دانستند یا هر دو خصوصیت را در صدق «امر» شرط دانستند.

به نظر «مرحوم بروجردی» می‌توان تفاوت «امر» با دیگر موارد را روشن کرد بدون اینکه از علو و استعلاء اضافه شود. این رامحل با توجه به «طلب تشریعی» انجام می‌شود. توضیح اینکه «طلب» دو نوع است:

طلب تکوینی که متعلق آن فعل خود شخص است؛ مانند شخصی که راه رفتن را طلب کرده و پس از آن از جای خود حرکت می‌کند. در این طلب آخرین مقدمه، حرکت عضلانی برای انجام دادن یک عمل است؛

طلب تشریعی که متعلق آن فعل غیر است؛ مانند شخصی که انجام کاری را از دیگری طلب می‌کند.

صادر کردن طلب تشریعی به جهت تحریک شدن مخاطب و ایجاد انگیزه در او برای انجام عملی خاص است. برای حاصل شدن این تحریک:

گاهی تنها ابراز طلب کافی است که در چنین مواردی به «طلب»، «امر» اطلاق می‌شود؛

و در برخی اوقات علاوه بر ابراز طلب، نیاز به مواردی دیگر مانند خفض جناح، تمنا، خواهش و... نیز هست⁴⁵ که در چنین مواردی به «طلب»، «دعا» یا «تقاضا» گفته می‌شود.

نکته: در استعلاء، نحوه‌ی بیان مطلب مهم است؛ اما طبق کلام «مرحوم بروجردی»، صدق امر وابسته به نحوه‌ی بیان نیست. به‌طور مثال بیان شخصی که لباس مندرسی داشته و می‌گوید «به من کمک کن»، بیان استعلایی است؛ اما طبق کلام «مرحوم

44- نهاية الأصول، ص: 86.

45- به‌طور مثال شخصی که گدایی می‌کند علاوه بر ابراز طلب، مواردی مانند خواهش را نیز به کلام خویش اضافه می‌کند.

بروجردی» امر نیست؛ زیرا در اینجا علاوه بر ابراز طلب، خصوصیتی مانند کهنه بودن لباس و مواردی از این دست نیز وجود دارد که باعث می‌شود به ابراز طلب او «امر» گفته نشود.

نقد کلام «مرحوم بروجردی»

طبق کلام ایشان، خصوصیت علو یا استعلاء برای صدق امر کافی نیست. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا اگر سافلی تنها طلب خود را ابراز کند و مواردی مانند خواهش را به کلام خود اضافه نکند، می‌توان به ابراز طلب او، امر اطلاق کرد یا خیر؟ در این مورد از سویی به چنین ابراز طلبی، امر گفته می‌شود و از سوی دیگر این شخص حق امر کردن نداشته و به خاطر این کار خود مذمت می‌شود.

طبق تقریرات «مرحوم بروجردی» نیز اگر شخص سافل بدون هیچ ضمیمه‌ای ابراز طلب کند، گرچه «امر» بر کلام او صادق است؛ اما این شخص حق امر کردن نداشته است. در اینجا باید این سؤال را از ایشان پرسید که اگر خصوصیت علو در صدق امر شرط نبوده و در مفهوم امر، علو اخذ نشده باشد، چرا شخص به خاطر این کار خود مذمت می‌شود؟ مذمت کردن این شخص به این معناست که شخص کار ناشایستی انجام داده است. اگر موضوع له «امر» تنها «ابراز طلب بدون ضمیمه» باشد، مذمت کردن شخص وجهی نخواهد داشت و به همین دلیل موضوع له «امر» باید خصوصیتی داشته باشد که مجوز مذمت شخص باشد.

پس وجه ناشایست بودن کار این است که در مفهوم امر، علو اخذ شده است و زمانی که شخص سافل، امر می‌کند، از کلام او برداشت می‌شود که وی خود را عالی می‌بیند و چون این‌گونه نیست، این شخص مذمت می‌شود. به عبارت دیگر:

متبادر به ذهن از جمله‌ی «دستور می‌دهم» این است که شخص برای خود علو قائل است؛
تبادر علامت وضع است؛

در نتیجه «علو» در موضوع له «امر» اخذ شده است.

اگر صرف ابراز طلب بدون ضمیمه‌ی موارد دیگر برای صدق امر کافی باشد، شخص سافلی که دستور می‌دهد، مرتکب فعل ناشایستی نشده و مستحق مذمت نیست.

کلام مدارس سه‌گانه نجف («مرحوم نائینی»، «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم اصفهانی»)⁴⁶

هر سه‌ی این مدارس کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفته و تنها «علو» را برای صدق «امر» شرط می‌دانند (البته «مرحوم نائینی» نسبت به شرط بودن «استعلاء» تردید دارند). کلام «مرحوم اصفهانی» در این مورد کامل‌تر است و در اینجا مطلب ایشان را بیان می‌کنیم.

مطلب اول

به خطاب «صل»، واژه‌های مختلفی مانند «بعث»، «تحریک»، «ایجاب»، «تکلیف»، «طلب» و «امر» گفته می‌شود. هر یک از این واژه‌ها به جهت ملاحظه‌ی حیثیت خاصی از «صل» است. به‌طور مثال:

از آنجایی‌که مولا با «صل» باعث برانگیخته شدن عبد برای انجام نماز می‌شود، «صل» مصداق «بعث» دانسته می‌شود؛

از آنجایی‌که مولا با «صل» باعث حرکت عبد به سمت انجام نماز می‌شود، «صل» مصداق «تحریک» دانسته می‌شود؛⁴⁷

از آنجایی‌که مولا با «صل» نماز را بر مخاطب واجب می‌کند، به «صل»، «ایجاب» گفته می‌شود؛

از آنجایی‌که مولا با «صل» کلفت و مشقتی را برای مخاطب ایجاد می‌کند، به «صل»، «تکلیف» گفته می‌شود؛

و از آنجایی‌که «صل» نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی قلبی و میل مولاست، به «صل»، «طلب» گفته می‌شود.

پس خطاب «صل» که فعل مولاست، تنها یک کار است اما از حیثیات مختلف، واژه‌های مختلفی به آن اطلاق می‌شود و حیثیتی که باعث اطلاق «امر» بر این کلام می‌شود، صدور خطاب «صل» از شخص عالی است؛ پس در صدق امر، خصوصیت «علو» لازم است.

مطلب دوم

برای احراز اینکه «علو» یا «استعلاء» شرط است، باید علائم وضع را بررسی کرد؛ زیرا این بحث، بحثی لغوی است؛ یعنی در این بحث به دنبال این هستیم که بدانیم کدام یک از «علو»، «استعلاء»، هر دو خصوصیت یا... در موضوع له «امر» اخذ شده است. ایشان معتقدند با شنیدن این واژه (یا واژه‌ی «دستور» و «فرمان» در زبان فارسی)، «ابراز طلب از جایگاه بالا» به ذهن متبادر شده و به همین دلیل باید گفت «علو» در موضوع له «امر» اخذ شده است.⁴⁸

46- نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج1، ص: 258.

47- تحریک دو نوع است: تحریک حقیقی مانند کشیدن دست یک شخص و حرکت دادن او و تحریک اعتباری مانند امر کردن شخص برای انجام یک کار.

48- مراجعه به علائم وضع در ک [؟؟؟؟؟؟]

نکته: «مرحوم آقا ضیاء» نیز همین روش را برای کشف موضوع له «امر» پیشنهاد می‌کنند و تفاوت ایشان با «مرحوم اصفهانی» در این است که «مرحوم آقا ضیاء» برای اثبات این مطلب به صحت سلب تمسک می‌کنند. طبق کلام ایشان به طلبی که شخص سافل از دیگری دارد، «امر» گفته نمی‌شود. این صحت سلب نشان می‌دهد که «علو» در موضوع له «امر» اخذ شده است. ایشان در پاسخ به این اشکال که چرا به سافل گفته می‌شود: «چرا امر می‌کنی؟» می‌فرمایند: این استعمال، مجازی بوده و به حسب اعتقاد مخاطب است؛ یعنی چون شخص برای خود علو فرض کرده است، به حسب همین اعتقاد واژه‌ی امر استعمال شده و شخص مذمت می‌شود. در نتیجه حمل «امر» بر این کلام، مجازی بوده و حمل مجازی موضوع له واژه را مشخص نمی‌کند.⁴⁹

مطلب سوم

بحث ماده‌ی «امر» بحثی لغوی بوده و راه تشخیص آن علائم وضع است. این بحث تنها مقدمه‌ای برای بحث اصولی وجوب تبعیت از امر بوده و این مقدمیت باعث اصولی شدن آن نمی‌شود.

«مرحوم اصفهانی» این اشکال را مطرح می‌کنند که بحث ماده‌ی امر در نهایت به حکم شرعی (استنباط وجوب) منتهی می‌شود. به‌طور مثال اگر هر دو خصوصیت «علو» یا «استعلاء» را شرط بدانیم، وجوب را بر امری که بدون استعلاء باشد مترتب نکرده و از مخالفت با آن استحقاق عقاب را نتیجه نمی‌گیریم. در نتیجه این بحث بحثی اصولی است نه بحث لغوی. ایشان در پاسخ به این اشکال می‌فرمایند:

گرچه این بحث در نهایت به ثمره‌ای اصولی منتهی می‌شود؛

اما نمی‌توان هر مسئله‌ای را که به ثمره‌ای اصولی منتهی شود، مسئله‌ای اصولی بدانیم؛ زیرا اگر منتهی شدن به ثمره‌ی اصولی ملاک اصولی بودن مسئله باشد، باید تمامی مسائل رجال و لغت را از مسائل علم اصول دانست.

ایشان در ادامه می‌فرمایند: برای تشخیص اینکه مسئله‌ای خاص از یک علم است یا خیر، باید به این نکته توجه کرد که هنگام بحث در آن علم (مثلاً هنگام استنباط حکم در اصول)، آن مسئله مفروغ عنه در نظر گرفته می‌شود یا در مورد آن مسئله نیز بحث می‌شود. اگر مسئله در علم مفروغ عنه در نظر گرفته شود، به معنای این است که از مسائل آن علم نیست؛ هرچند در آن علم از آن مسئله استفاده شود. به‌طور مثال در فقه از آیه‌ی «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»⁵⁰ صحبت می‌شود و هنگام صحبت از این آیه، اینکه «ماء به معنای آب است»، مفروغ عنه در نظر گرفته می‌شود. اگر «ماء» معنایی غیر از «آب» داشته باشد، در حکمی که از این آیه استفاده می‌شود دخیل است، اما در بحث فقهی این مسئله مفروغ عنه در نظر گرفته می‌شود و این نشانه‌ی فقهی نبودن این مسئله است. در بحث «ظهور امر در وجوب» نیز «صدور امر از خداوند و نه از جانب شخصی دیگر» یعنی مسئله‌ی «عالی بودن امر» مفروغ عنه در نظر گرفته می‌شود؛ بنابراین بحث «علو» و «استعلاء» هرچند در ثمره‌ی اصولی و استنباط حکم شرعی اثر دارد بحثی اصولی نیست.

مطلب چهارم

«میرزای قمی» علاوه بر «علو»، وجود خصوصیت «استعلاء» را نیز در صدق امر لازم دانسته و آن را به «تغلیظ القول» معنا نموده است؛ درحالی‌که با شنیدن واژه‌ی «امر» تغلیظ القول به ذهن متبادر نمی‌شود، بلکه چه تغلیظ القول باشد و چه نباشد، «امر» بر طلب عالی قابل صدق است. در نتیجه برای صدق «امر»، تنها «علو» شرط است.

مطلب پنجم

ممکن است این اشکال وارد شود که علاوه بر تبادر، صحت حمل نیز از علائم وضع است و:

گرچه در تبادر «تغلیظ القول» وجود ندارد؛

اما برای صحت حمل «امر» بر «طلب»، استعلاء به تنهایی کافی است.

اگر کسی ابراز علو کند، بر «طلب» او «امر» حمل شده و گفته می‌شود: «أَتَأْمُرُنِي؟». در نتیجه برای صدق «امر» یکی از دو خصوصیت «علو» یا «استعلاء» کافی است؛ زیرا با وجود هر یک از ای دو خصوصیت، حمل صحیح است.

پاسخ این اشکال این است که صحت حمل در صورتی علامت حقیقت است که حمل ادعایی نباشد، بلکه حملی باشد که در آن حقیقتاً لفظ بر معنا حمل شود و بدون قرینه، ادعا و مناسبت نباشد؛ درحالی‌که حمل و اطلاق «امر» بر طلب شخصی که استعلاء دارد اما دارای علو نیست، حمل ادعایی است؛ یعنی این شخص با ابراز علو، ادعای عالی بودن می‌کند و بر اساس این ادعا تقبیح شده و واژه‌ی امر بر طلب او حمل می‌شود.

کلام استاد

مطلب اول

در این بحث دو حیثیت وجود دارد که بین آنها خلط شده و باید بین آنها تفکیک شود:

1. باید مشخص شود امری که ثمره‌ی اصولی (اثبات وجوب و استحقاق عقاب در صورت مخالفت) بر آن مترتب می‌شود، دارای چه خصوصیتی است.

2. باید مشخص شود که مفهوم «امر» و صدق عرفی «امر» چیست؟

نسبت به این دو حیثیت باید گفت:

در ثمره‌ی اصولی، «علو حقیقی» و «علو اعتباری امضا شده توسط شارع» مهم است؛ یعنی اصولی به دنبال رسیدن به حکم وجوب است و این حکم در صورتی ثابت می‌شود که امر دارای علو بوده و این علو توسط شارع امضا شده باشد؛

اما در صدق عرفی، حتی «علو اعتباری غیر معتبر نزد شارع» نیز کافی است. به‌طور مثال بسیاری از روسای کشورها طاغوت بوده و «علو حقیقی» و اجازه‌ی حکمرانی از طرف شارع ندارند؛ اما با این حال دارای «علو اعتباری» هستند ولی این علو، برای رسیدن به ثمره‌ی اصولی مانند استنباط حکم وجوب کافی نیست.

«مرحوم اصفهانی» نیز به این دو حیثیت متعرض می‌شوند؛ اما در مورد لزوم تفکیک این دو حیثیت سخن نمی‌گویند. ایشان می‌فرمایند این بحث لغوی مقدمه‌ای برای بحث اصولی می‌شود و این مقدمیت باعث اصولی شدن مسئله نمی‌شود. مطلب دوم

در بحث موضوع له ماده‌ی «امر» که بحثی لغوی است، باید از علائم وضع استفاده کرد. معتقدیم برای کشف معنای موضوع له باید از تبادر به ضمیمه‌ی اطراد کمک گرفت که نتیجه‌ی آن در مورد معنای ماده‌ی «امر»، شرط بودن هر دو خصوصیت «علو» و «استعلاء» است؛ یعنی با بررسی استعمالات «امر» در اهل لسان یا معادلات آن مانند «دستور» در زبان فارسی مشخص می‌شود که این دو خصوصیت در معنای امر شرط شده است.

در بحث وضع گفته شد که «اطراد» به معنای «مطلق شیوع» نیست، بلکه به معنای شیوع استعمال یک واژه در مقامات مختلف است. پس باید مشخص نمود که واژگانی مانند «امر»، «دستور»، «فرمان» و... در مقامات مختلف، در چه معنایی استعمال می‌شوند. با این بررسی مشخص می‌شود استعمال «امر»:

در جایی که «علو» وجود دارد ولی شخص طلب خود را با خواهش، تمنا و... عنوان می‌کند؛ و در جایی که شخص طلب خود را با «استعلاء» بیان می‌کند ولی حقیقتاً عالی نیست؛

اطراد ندارد.

به‌طور مثال زمانی که شخص طلب خود را با «استعلاء» بیان می‌کند، تنها در مقام مذمت به طلب او «امر» اطلاق می‌شود نه در مقامات دیگر و به جهت واحد بودن مقام، هرچند تعداد استعمالات «امر» در این مورد زیاد باشد، اطراد ثابت نمی‌شود.⁵¹

در نتیجه جهت معتقدیم:

در صدق عرفی «امر»، هم «علو» و هم «استعلاء» شرط است؛

اما ثمره‌ای مانند اثبات وجوب که اصولی به دنبال آن است، ارتباطی با صدق عرفی این واژه ندارد.

«مرحوم آقا ضیاء» با اینکه صحت حمل و صحت سلب را به عنوان علامت حقیقت و مجاز می‌پذیرد؛ اما در مورد عدم صحت حمل «امر» بر طلبی که از شخص عالی و بدون استعلاء صادر می‌شود، سخنی نمی‌گوید. همچنین ایشان از صحت سلب «امر» از چنین طلبی صحبتی به میان نمی‌آورند.

مطلب سوم

«مرحوم اصفهانی» بحث لغوی از ماده‌ی «امر» را مقدمه‌ای برای بحث اصولی وجب تبعیت از امر دانستند؛ اما این مطلب مورد پذیرش نیست. وجوب تبعیت وابسته به این است که مولا فعلی را می‌خواهد و جواز ترک آن را نیز ارائه نکرده است. چه واژه‌ی «امر» بر چنین خواستنی اطلاق شود و چه نشود، این فعل واجب خواهد بود.

به عبارت دیگر «امر» برای وجوب، موضوعیت ندارد، بلکه کاشف از آن است. به‌طور مثال با توجه به اوامری که در قرآن و سنت آمده به این نتیجه می‌رسیم که خدا فعل نماز، روزه و... را از ما مطالبه کرده است و چون قرینه‌ای بر جواز ترک یافت نشده است، اطلاق امر، مقتضی لزوم تبعیت است و این چنین حکم وجوب کشف می‌شود. پس «امر» لغوی موضوعیت ندارد و اگر برای انجام فعلی از لفظ «امر» استفاده نشود اما بدانیم که مولا راضی به ترک آن فعل نیست، «امر» لغوی صادق نیست؛ اما علم ما به عدم رضایت بر ترک این فعل، برای کشف وجوب آن کافی است.

به‌طور مثال اگر فرزند مولا در حال غرق شدن بوده و مولا از آن بی‌خبر باشد، امری برای نجات فرزند خود صادر نمی‌کند و عرفاً گفته نمی‌شود «مولا دستور به نجات فرزند خویش داد»؛ اما در عین حال نجات فرزند مولا واجب است.

آنچه برای وجوب موضوعیت دارد، مصلحت ملزمه‌ی در نظر مولاست و در هر موردی این مصلحت کشف شود (از طریق آیه، روایت، عقل، اجماع و یا شهود)، حکم به وجوب فعل شده و لزوم تبعیت بر آن مترتب می‌شود؛ چه عرف بر آن «امر» اطلاق کند و چه آن را «امر» نداند.

در نتیجه ثمره‌ی «وجوب تبعیت» متفرع بر صدق «امر» نیست.

(د) ظهور امر در وجوب

مقدمه

یکی از معانی‌ای که برای «امر» بیان شده بود، «طلب فی الجملة» بود که برای روشن شدن معنای «فی الجملة» ابتدا از شرط بودن یا نبودن دو خصوصیت «علو» و «استعلاء» در «طلب» بحث شد. مطلب بعدی بحث در مورد «وجوبی» یا «ندبی» بودن طلب است. در این بحث به دنبال این هستیم که بدانیم واژه‌ی «امر» (چه ماده و چه هیئت امر):

برای خصوص طلب وجوبی وضع شده و استعمال آن در طلب ندبی مجازی است؛

یا وجوبی و ندبی بودن در موضوع له آن اخذ نشده و هم شامل طلب وجوبی است و هم شامل طلب ندبی.

کلام «مرحوم آخوند»⁵²

منشأ دلالت امر بر وجوب

هم ماده و هم هیئت امر، ظهور وضعی در وجوب دارند و اطلاق امر بر طلب استحبابی مجاز است.

دلیل این مطلب تبادر است. متبادر از امر (ماده و هیئت) وجوب است و حمل آن بر استحباب محتاج قرینه است؛ یعنی تبادر حاقی که علامت وضع است، وجوب را نشان می‌دهد.

این مطلب دو مؤید نیز دارد:

برخی استعمالات مانند: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛⁵³ «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»⁵⁴، «فَقَالَتْ [بَرِيرَةُ] يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي قَالَ لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ»⁵⁵ و «قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ»⁵⁶ که در تمام این موارد امر در وجوب به کار رفته است؛

صحت احتجاج موالی بر عیب: اگر مولایی با ماده یا هیئت امر به بنده‌ی خود امر کند، در صورت مخالفت عبد او را مؤاخذه کرده و این عذر را از او نمی‌پذیرد که احتمال استحبابی بودن امر را می‌داده است.

تفاوت وجوب و استحباب

«صاحب معالم» وجوب را مرکب از «طلب فعل» و «منع از ترک» می‌داند؛⁵⁷ اما به نظر «مرحوم آخوند» حقیقت وجوب بسیط بوده و تفاوت وجوب و استحباب به شدت و ضعف است؛ یعنی:

اگر طلب، طلب شدید باشد، وجوب خواهد بود؛

و اگر طلب، طلب ضعیف باشد، استحباب خواهد بود.

نقد

در مورد مدعا: وضعی بودن ظهور «امر» در «وجوب»:

الف) در ماده‌ی «امر» صحیح و مورد پذیرش بوده و این مطلب با توجه به معادل‌های فارسی واژه‌ی «امر» روشن می‌شود. معادل فارسی ماده‌ی «امر»، «دستور» و «فرمان» است و اگر شخصی به شخص دیگر بگوید «من به تو دستور غسل جمعه و دستور غسل جنابت می‌دهم» و بدانیم که غسل جمعه مستحب است:

یا گفته می‌شود چرا از واژه‌ی «دستور» برای طلب استحبابی استفاده شده است؛

یا گفته می‌شود واژه «دستور» در مورد غسل جمعه و جنابت دارای دو معنای متفاوت هستند.

به عبارت دیگر سلب ماده‌ی «امر» از طلب استحبابی صحیح است و این علامت اخذ «وجوب» در موضوع له ماده‌ی «امر» است. همچنین «وجوب» را در تبادر از این واژه و در اطراد آن می‌یابیم و در این مورد کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است.

ب) اما در هیئت «امر» پذیرفته نیست و ظهور هیئت امر در وجوب را اطلاق می‌دانیم. وضعی بودن ظهور هیئت امر در وجوب به این دلیل مورد پذیرش نیست که در مواردی که «امر» در طلب استحبابی به کار رفته و در مستعمل فیه الزامی وجود ندارد، استعمال، مجازی نیست. به‌طور مثال در «اغتسل للجمعة و اغتسل للجنابة» دو طلب وجود دارد که اولی مستحب و دومی واجب است؛ اما در متفاهم از این دو هیئت امر و در مستعمل فیه آنها تفاوتی نمی‌یابیم.

52- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 63.

53- سوره‌ی مبارکه‌ی نور، آیه‌ی 63.

54- الکافی (ط - الإسلامیة)، ج 3، ص: 22.

55- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج 15، ص: 32.

56- سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف، آیه‌ی 12.

57- معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص: 64: «و حقيقة الوجوب ليست إلا رجحان الفعل مع المنع من الترك».

اگر «اغتسل» برای «وجوب» وضع شده بود، باید با مراجعه به ارتکاز خود «اغتسل للجمعة» را در مستعمل فیه خود مجاز می‌یافتیم و «اغتسل للجَنابة» را حقیقی می‌دانستیم؛ درحالی‌که این‌گونه نیست.⁵⁸ به عبارت دیگر سلب هیئت «امر» از طلب استحبابی صحیح نیست و این علامت اخذ نشدن «وجوب» در موضوع له هیئت «امر» است و در این مورد کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش نیست.

در مورد دلیل: ایشان تبادل و انسباق معنای وجوب را دلیل ظهور امر در وجوب دانستند؛ درحالی‌که انسباق هم در تبادل حاقی وجود دارد و هم در تبادل اطلاق. به‌طور کلی در تمام ظهورات، انسباق وجود دارد و انسباق اعم از وضع است. ایشان برای اثبات وضع باید تبادل حاقی را اثبات کنند و اینکه با اطلاق «امر» وجوب به ذهن متبادر می‌شود، تنها ظهور «امر» در وجوب را ثابت می‌کند؛ درحالی‌که:

ظهور امر در وجوب مورد پذیرش همه بوده؛

و بحث در مورد منشأ ظهور و عامل انسباق وجوب از امر است.

به عبارت دیگر ایشان در دلیل مدعی خود:

انسباق اطلاق یعنی انسباق وجوب از اطلاق امر را ذکر می‌کنند که مورد پذیرش همه است؛ اما وضع را ثابت نمی‌کند؛

و انسباق حاقی را که دلیل مدعی ایشان است ذکر نمی‌کنند و همان‌گونه که خواهیم گفت، این انسباق در هیئت امر وجود ندارد.

نکته: معادل واژه‌ی «امر» در زبان فارسی واژه‌ی «دستور» و «فرمان» است. با بررسی تبادل واژه‌ی «دستور» یا اطراد استعمالات این واژه مشخص می‌شود که در مواردی که طلب استحبابی است، واژه‌ی «دستور» بر آن صادق نیست. البته باید به این نکته نیز دقت نمود که شاید «دستور» معادل درستی برای «امر» نباشد. «مرحوم آقا ضیاء» همین نکته را متذکر شده و معتقد است معادل «امر» در فارسی «فرمایش» بوده و «دستور» معادل «وجوب» است. کسانی که موضوع له «امر» را وجوب می‌دانند نیز به همین جهت دچار اشکال شده‌اند؛ یعنی به دلیل اینکه «دستور» را معادل «امر» محسوب کرده‌اند و چون متبادر از «دستور» وجوب است، ماده‌ی امر را ظاهر در وجوب دانسته‌اند.

در مورد استعمالاتی که در کلام ایشان مطرح شد:

1. «فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يَخْلِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». ⁵⁹ در این مثال:

مراد متکلم روشن است؛ یعنی به قرینه‌ی استفاده از «فَلْيُحَذِّرِ» و کاربرد «حذر» نسبت به مخالفین، مشخص می‌شود که امر، وجوبی است؛ زیرا حذر از مخالفت با امر استحبابی معنا ندارد؛

و نزاع در کیفیت اراده است؛ یعنی نزاع در این است که امر برای وجوب وضع شده و ظهور آن در وجوب بالوضع است یا امر مطلق طلب بوده و قرینه‌ی خاصه ما را به وجوب منتقل کرده است؛

درحالی‌که اصول لفظی در جایی کاربرد دارند که مراد متکلم روشن نباشد و در چنین مواردی که مراد متکلم روشن بوده و کیفیت اراده معلوم نیست، جاری نیستند.

«مرحوم تبریزی» این مثال را دلیل محسوب نکرده اما مؤید بودن آن را می‌پذیرند؛⁶⁰ درحالی‌که این استعمال حتی به عنوان مؤید کلام «مرحوم آخوند» نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا مفید هیچ مطلب جدیدی نیست؛ یعنی این استعمال:

ظهور امر در وجوب را می‌رساند که مورد پذیرش همه‌ی اصولیین است؛

و مؤیدی برای وضعی بودن وجوب محسوب نمی‌شود؛ زیرا کسی که وضعی بودن وجوب برای امر را نیز نپذیرفته می‌تواند این آیه را به قرینه‌ی «فَلْيُحَذِّرِ» ظاهر در وجوب بداند.

برخی در دفاع از «مرحوم آخوند» گفته‌اند: «فَلْيُحَذِّرِ» و «يَخْلِفُونَ» نمی‌توانند قرینه‌ی بر وجوب باشند؛ زیرا:

«حذر» علاوه بر امر وجوبی در مورد امر استحبابی نیز معنا دارد؛ یعنی این واژه در امر وجوبی نسبت به عقاب بوده و در امر استحبابی نسبت به مفسده‌ی از دست دادن مصالح است؛⁶¹

و مخالفت نیز علاوه بر امر وجوبی، نسبت به امر استحبابی نیز معنا دارد و این واژه قرینه بر وجوبی بودن امر نیست.

58- مثال دیگر اینکه اگر شخصی به دو نفر بگوید «اقرا القرآن» و تنها بر یکی مولویت داشته باشد، وجوب تلاوت قرآن تنها نسبت به یک شخص ثابت می‌شود و در عین حال مستعمل فیه «اقرا القرآن» در هر دو یکی است. اگر هیئت امر برای وجوب وضع شده باشد، مستعمل فیه «اقرا القرآن» باید نسبت به این دو متفاوت می‌بود؛ درحالی‌که تفاوتی در مستعمل فیه این دو نمی‌یابیم: دروس فی مسائل علم الأصول، ج 1، ص: 27.

59- سوره‌ی مبارکه‌ی نور، آیه‌ی 63.

60- دروس فی مسائل علم الأصول، ج 1، ص: 278.

61- مانند اینکه گفته می‌شود «با وضو باش و از سلب توفیق بترس».

پس هر دو واژه هم در مورد امر وجوبی و هم در مورد امر استحبابی معنا دارند و به همین دلیل در این آیه واژه‌ی «امر» است که دال بر وجوب است. البته این مثال، تنها مؤید است؛ زیرا مجرد استعمال بوده و تا به حد اطراد نرسد، وضع را ثابت نمی‌کند.

2. «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّيِّئَاتِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ».⁶²

برخی این مثال را نیز حتی به عنوان مؤید کلام «مرحوم آخوند» نپذیرفته‌اند؛ زیرا این استعمال صرفاً ظهور در وجوب را می‌رساند و منشأ بودن وضع برای این ظهور را ثابت نمی‌کند.

اما می‌توان این مثال را مؤید کلام «مرحوم آخوند» دانست. توضیح اینکه ظهور در وجوب می‌تواند به قرینه‌ی «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ» باشد؛ زیرا این تعبیر در مستحبات معنا ندارد؛ به دلیل اینکه رفع عسر و حرج یا جلوگیری از مشقت امتنانی است و در امر استحبابی، لزومی که در امر وجوبی بود برداشته می‌شود و چون اصل فضیلت عمل باقی است:

اگر کسی به خاطر مشقت عمل را ترک کرد، معذور است؛

و اگر کسی عمل را انجام داد، از فضیلت آن بهره‌مند می‌شود.

به‌طور مثال اگر روزه‌ی ماه رمضان برای کسی حرج (و نه ضرر) داشته باشد:

اگر این شخص به خاطر مشقت روزه را ترک کند، معذور است؛

و اگر با تحمل کردن مشقت روزه گرفت، روزه‌ی او صحیح بوده و از فضیلت آن بهره‌مند می‌شود.

اگر مشقت داشتن، فضیلت عمل را نیز از بین ببرد، امتنانی نخواهد بود و اگر کسی با مشقت عمل را انجام دهد، از فضیلتی بهره‌مند نمی‌شود.

در نتیجه «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ» قرینه‌ی بر وجوب بوده و اعم از وجوب و استحباب نیست؛ زیرا مشقت در استحباب باعث رفع استحباب نمی‌شود؛ به دلیل اینکه در ذات استحباب جواز ترک وجود دارد و امتنان با برداشتن حکم وجوب معنا پیدا می‌کند نه با برداشتن استحباب.

نکته: ضرری بودن برخلاف حرجی بودن امتنانی نبوده و اگر روزه ضرری باشد و شخص روزه بگیرد، روزه‌ی او باطل بوده و مرتکب گناه نیز شده است.

3. «فَقَالَتْ [بِرَيْرَةٍ] يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي قَالًا لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ».⁶³

این روایت حتی به عنوان مؤید نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

این روایت در صورتی مؤید خواهد بود که سؤال «بریره» این جهت بوده که وجوبی یا ندبی بودن طلب پیامبر صلی الله علیه و آله را نمی‌دانسته و از امر بودن آن سؤال کرده است که:

اگر پاسخ پیامبر صلی الله علیه و آله به این سؤال مثبت باشد، نشان از امر بودن طلب و وجوبی بودن آن دارد که البته به جهت مجرد استعمال بودن، صرفاً مؤید خواهد بود؛

و اگر پاسخ ایشان به سؤال منفی باشد، یعنی طلب، استحبابی است؛

در صورتی که سؤال «بریره» نه در مورد وجوبی و استحبابی، بلکه در مورد مولوی یا ارشادی بودن امر است و سؤال از وجوبی یا استحبابی بودن، پس از احراز مولوی بودن امر است. جواب منفی پیامبر صلی الله علیه و آله که با عبارت «لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ» بیان شده نیز نشان می‌دهد که کلام ایشان از باب ارشاد و خیرخواهی بوده است. اگر دوران کلام ایشان بین وجوب و استحباب بود، باید اصل مولوی بودن برای «بریره» احراز شده باشد و او تنها در وجوبی یا ندبی بودن آن شک کند.

به عبارت دیگر:

اگر کلام پیامبر صلی الله علیه و آله بیان‌کننده‌ی استحباب بود، باید این‌گونه به «بریره» گفته می‌شد که «سخن من برای به دست آوردن مصلحت است»؛ زیرا امر استحبابی هم جواز ترک دارد و هم عمل به آن باعث کسب مصلحت است؛

در حالی که سؤال «بریره» برای دانستن این مطلب است که این کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جهت نبوت و مولویت ایشان است یا از جهت خیرخواهی و دلسوزی برای حفظ زندگی او؛

و جوابی که به او داده می‌شود، روشن می‌کند که سؤال «بریره» برای دانستن مطلب دوم بوده و این روایت ظهور در این مطلب دارد.

4. «قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»⁶⁴

62- الکافی (ط - الإسلامیة)، ج 3، ص: 22.

63- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج 15، ص: 32.

64- سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف، آیه‌ی 12.

این مثال نیز حتی به عنوان مؤید مورد پذیرش نیست؛ زیرا ماجرای دستور به سجده قبل از عالم تشریع بوده و در نتیجه این اوامر نه اوامر تشریعی، بلکه اوامری ارشادی هستند. دستور به خروج «حضرت آدم علیه السلام» از بهشت نیز از همین اوامر بوده است.

در مورد احتجاج موالی بر عبید:

این مطلب را نیز نمی‌توان به عنوان مؤید پذیرفت؛ زیرا:

این مطلب، دلیل بر ظهور امر در وجوب است؛ یعنی ظهور امر در وجوب همانند دیگر ظهورات در سیره‌ی عقلا ریشه دارد و سیره‌ی عقلا در مقام محاجه نیز نشان می‌دهد که امر ظهور در وجوب دارد؛ در حالی که «مرحوم آخوند» باید مؤیدی برای وضعی بودن وجوب ارائه کنند. ظهور امر در وجوب از هر منشئی باشد، احتجاج موالی بر عبید و استحقاق عقاب داشتن عبد در صورت مخالفت با امر مولا تصحیح می‌شود و «مرحوم آخوند» باید ثابت کنند که این ظهور از باب وضع است.

کلام «مرحوم نائینی»⁶⁵

منشأ دلالت امر بر وجوب

ایشان چند قول در مورد ظهور امر در وجوب را نقل می‌کنند:

برخی همانند «مرحوم آخوند» که معتقدند ماده و هیئت امر ظهور وضعی در وجوب دارند؛

برخی دیگر که معتقدند به دلیل اکمل افراد بودن وجوب، امر بالانصراف ظهور در این معنا دارد؛ که البته قائل این قول یافت نشد؛

برخی دیگر همانند «مرحوم آقا ضیاء» که معتقدند «امر» حقیقت در قدر مشترک بین «وجوب» و «استحباب» بوده و ظهور آن در «وجوب» به جهت مقدمات حکمت است؛

و

خود «مرحوم نائینی» معتقدند «امر» حقیقت در «طلب» بوده و ظهور آن در خصوص «طلب وجوبی» به حکم عقل و ناشی از رابطه‌ی مولویت و عبودیت است.

در نتیجه تنها در جایی می‌توان امر را بر استحباب حمل کرد که خود مولا به عبد بگوید که تو را الزام به انجام فعل نمی‌کنم و در غیر این صورت اقتضای رابطه‌ی مولویت و عبودیت این است که قبل از بیان مولا، حتماً باید فعل انجام شود.

تفاوت وجوب و استحباب

ایشان در مورد حقیقت وجوب:

گرچه همانند «مرحوم آخوند» معتقد به بساطت «وجوب» است؛

اما تفاوت وجوب و استحباب را به شدت و ضعف نمی‌دانند.

به نظر ایشان تفاوت و استحباب از دو جهت متفاوت هستند:

1. به لحاظ مبادی: اگر مصلحت، مصلحت ملزمه باشد، وجوب ایجاد می‌شود و اگر مصلحت، مصلحت ملزمه نباشد، استحباب ایجاد می‌شود و نمی‌توان تفاوت این دو را به شدت و ضعف دانست. به‌طور مثال:

گرچه مصلحت در سلام، شدیدتر از مصلحت در جواب سلام است، اما چون ملزمه نیست، سلام مستحب است؛

و گرچه مصلحت در جواب سلام ضعیف‌تر از مصلحت در سلام است، اما چون ملزمه است، جواب سلام واجب می‌شود.

در نتیجه به نظر ایشان مصلحت ملزمه و مصلحت غیر ملزمه دو سنخ متفاوت هستند نه اینکه یک سنخ بوده و تفاوت آنها به شدت و ضعف باشد.

2. به لحاظ منتهی: طلب‌های مولا دو گونه است:

گاهی همراه طلب، ترخیص به ترک نمی‌دهد؛ یعنی اگر کسی با امر مخالفت کرد، او را عقاب می‌کند. به چنین

طلب‌هایی که در منتهی مخالفت با آنها باعث استحقاق عقاب می‌شود، وجوب گفته می‌شود؛

و گاهی همراه طلب، ترخیص به ترک هم می‌دهد؛ یعنی اگر کسی با امر مخالفت کرد، او را عقاب نمی‌کند.

به چنین طلب‌های که در منتهی مخالفت با آنها باعث استحقاق عقاب نیست، استحباب گفته می‌شود.

جامع بین ماده و هیئت امر

بیان «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» در موضوع له ماده و هیئت امر تفاوت دارد:

«مرحوم آخوند» هم موضوع له ماده و هم موضوع له هیئت را «طلب وجوبی» می‌داند؛ زیرا به نظر ایشان وضع و

موضوع له هم در ماده و هم در هیئت، وضع عام و موضوع له عام است؛

اما «مرحوم نائینی» برای موضوع له هیئت، از واژه‌ی «نسبت ایقاعیه» استفاده می‌کنند؛ زیرا به نظر ایشان: وضع هیئت، وضع عام و موضوع له خاص است و به همین دلیل ایشان نمی‌تواند از «طلب وجوبی» که معنایی اسمی است استفاده کنند و به جای آن از «نسبت» استفاده می‌کنند؛ اما وضع ماده، وضع عام و موضوع له عام است و به همین دلیل در ماده‌ی امر از تعبیر «ایقاع» استفاده می‌کنند و استفاده از این تعبیر که به معنای «تحمیل فعل بر غیر» است به این دلیل صورت می‌گیرد که فعلی که از امر فهمیده می‌شود بر مخاطب تحمیل می‌شود. البته تحمیل فعل بر غیر اقسام مختلفی دارد:

1. تحمیل تکوینی و تشریعی: گاهی تحمیل تکوینی است مانند اینکه شخصی دست دیگری را گرفته و او را وادار به انجام کاری می‌کند و گاهی تحمیل تشریعی است مانند اینکه متکلم با گفتن «إضرب»، «ضرب» را بر مخاطب تحمیل کرده و در صورت مخالفت او را تهدید به عقاب می‌کند. تحمیلی که در امر اتفاق می‌افتد، تحمیل تشریعی است.

2. تحمیل بنفسه (بالذات) و بغیره (بالغیر): ایقاع بالذات، اطاعت است؛ یعنی به جهت رابطه‌ی مولویت و عبودیت، وظیفه‌ی عبد، بالذات (ذاتی باب برهان) اطاعت کردن است و ایقاع بالغیر افعالی مانند نماز، روزه و... هستند؛ یعنی شارع این افعال را نوعی اطاعت می‌داند و چون این افعال، اطاعت هستند، رابطه‌ی مولویت و عبودیت اقتضای وجوب امتثال آنها را دارد.

نقد 66

در مورد منشأ دلالت امر بر وجوب اصل ظهور در وجوب مورد پذیرش همه است و نزاعی که در این زمینه وجود دارد، در مورد منشأ این ظهور است؛ یعنی: این مطلب مورد پذیرش همگان است که به جهت رابطه‌ی مولا و عبد، تا مولا ترخیص بر ترک ندهد، باید اوامر او را حمل بر وجوب کنیم؛⁶⁷ و بحث در مورد منشأ این حکم است.

یعنی این بحث به دنبال پاسخ به این سؤال است که «چرا حکم عقل این است که تا قرینه‌ی بر جواز ترک یافت نشده است، باید اوامر را امتثال کرد؟» و «چه چیزی باعث شده که عقل چنین ظهوری را درک کند؟». در حقیقت «مرحوم نائینی»:

مطلبی را بیان کرده‌اند که کسی منکر آن نیست؛ و مطلبی را که نزاع در مورد آن است مورد بحث قرار نداده‌اند. در نتیجه باید به دنبال منشأ ظهور «امر» در «وجوب» باشیم. به‌طور مثال:

«مرحوم آخوند» معتقد است که ماده و هیئت امر برای وجوب وضع شده‌اند و این وضع منشأ ظهور است. زمانی که چنین ظهوری محقق می‌شود، عقل این‌گونه حکم می‌کند که تا مولا قرینه‌ای برخلاف ظاهر ارائه نکرده است، باید اوامر او را بر وجوب حمل کرد؛

و «مرحوم آقا ضیاء» معتقد است زمانی که مولا امر کرد، در مقام بیان حکم و اعطای ضابطه نیز بود و قرینه‌ای بر ترخیص نیز اقامه نکرد، اوامر او ظاهر در وجوب خواهند بود و به مقتضای رابطه‌ی مولویت و عبودیت باید اوامر او امتثال شوند.

نکته: در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که درک رابطه‌ی بین مولا و عبد توسط عقل و حکم به وجوبی بودن طلب در صورت نبود قرینه، باعث ظهور طلب در وجوب بوده و ظواهر نیز حجت هستند و منشأ این درک عقل تأثیری در نتیجه ندارد. در این صورت چرا باید به دنبال منشأ حکم عقل بر وجوب بود؟ پاسخ این است که در صورت ظهور طلب در وجوب، اگر بخواهیم قرینه‌ای بر جواز ترک اقامه کنیم، نیازمند قرینه‌ای هستیم که اظهر باشد و اظهر بودن نیز بر اساس منشأهای ظهور مشخص می‌شود. به‌طور مثال:

وضع از قوی‌ترین منشأهای ظهور است و اگر منشأ ظهور امر در وجوب را وضع بدانیم، قرینه‌ی بر جواز باید قوی‌تر از وضع یا هم‌رتبه‌ی آن باشد و به همین دلیل اگر قرینه‌ی جواز بر ترک، سیاق باشد، ظهور ناشی از وضع در وجوب را مقدم می‌کنیم؛

اما مقدمات حکمت ضعیف‌ترین منشأهای ظهور است و اگر منشأ ظهور امر در وجوب را مقدمات حکمت بدانیم، کافی است که قرینه‌ی جواز ترک از مقدمات حکمت قوی‌تر باشد و لزومی ندارد به حد وضع برسد و به همین دلیل اگر قرینه‌ی جواز بر ترک، سیاق باشد، سیاق را مقدم کرده و حکم به استحباب می‌کنیم.

66- نوار شماره‌ی 98 «مرحوم تبریزی».

67- این اشکال به «مرحوم امام» نیز وارد است؛ زیرا ایشان «مؤمن» داشتن را لازم می‌دانند؛ درحالی‌که «مؤمن» داشتن نسبت به هر بیانی مورد پذیرش همه است.

به همین دلیل:

در برخی روایات از هیئت امر برای بیان طلب استفاده شده اما قرینه‌ی سیاق بر جواز ترک نیز وجود دارد که در اینجا قرینه‌ی سیاق بر جواز بر ترک را بر ظهور هیئت امر در وجوب مقدم می‌کنیم؛ زیرا:
ظهور هیئت در وجوب را به مقدمات حکمت می‌دانیم؛
معتقدیم مقدمات حکمت ضعیف‌ترین منشأهای ظهور است؛
و سیاق از آن اظهر است.

اما اگر در همین روایت از ماده‌ی امر برای بیان طلب استفاده شود، قرینه‌ی سیاق بر جواز ترک را بر ظهور ماده‌ی امر در وجوب مقدم نمی‌کنیم؛ زیرا:
ظهور ماده‌ی امر در وجوب را وضع می‌دانیم؛
و معتقدیم وضع اظهر از سیاق است.

در مورد تفاوت وجوب و استحباب

کلام ایشان در مورد تفاوت وجوب و استحباب مورد پذیرش است؛ یعنی معتقدیم:

وجوب و استحباب بسیط هستند؛ زیرا متبادر از آنها معنایی بسیط است. وجوب به معنای «باید» و حرمت به معنای «نباید» است؛

و تفاوت آنها به مبادی و منتهی است نه به شدت و ضعف.

در مورد جامع بین ماده و هیئت امر

ایشان جامع بین ماده و هیئت امر را «تحمیل الفعل علی غیر» دانستند؛ اما این مطلب پذیرفته نیست. گرچه همانند «مرحوم نائینی» معتقدیم به دلیل خاص بودن وضع هیئت باید در موضوع له آن از «نسبت» استفاده کنیم؛ اما در جامع باید معنایی بیان شود که علائم وضع از آن پشتیبانی کند. متبادر از «امر» طلب است و:

چون ماده‌ی «امر» اسمی است، موضوع له آن خود «طلب» است؛

و چون هیئت «امر» حرفی است، موضوع له آن «نسبت طلبیه»، «نسبت تحریکیه» یا «نسبت بعثیه» است و تقسیم تحمیل به تکوینی و تشریعی و بالذات و بالغیر نیز در مورد «نسبت طلبیه» صادق است.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»⁶⁸

ایشان منشأ ظهور «امر» در «وجوب» را اطلاق می‌دانند. برای اثبات این کلام:

باید این مطلب که «طلب وجوبی موضوع له امر است» رد شود؛ زیرا موضوع له بودن «وجوب» برای «امر» به این معناست که موضوع له این واژه از ابتدا ضیق بوده و مطلق نبوده است تا مقدمات حکمت یا انصراف ذهن را به حصه‌ی دیگری از آن منتقل کرده و حصه‌ی دیگر را محتاج قرینه بداند؛

و باید ثابت کرد با شنیدن واژه‌ی «امر» از همان ابتدا وجوب به ذهن مخاطب متبادر می‌شود و ظهور اطلاقی ناشی از مقدمات حکمت و ظهور انصرافی ناشی از کثرت استعمال باعث انتقال ذهن به حصه‌ی وجوبی شده و حصه‌ی استحبابی نیازمند به قرینه می‌شود.

به عبارت دیگر ظهور اطلاقی و انصرافی در صورتی ایجاد می‌شود که موضوع له واژه عام بوده و دارای حیثیات مختلف باشد؛ اما به جهت منشأهای ظهور، ظاهر در برخی از حیثیات بوده و اراده دیگر حصه‌ها نیازمند به قرینه است. در این صورت این بحث مطرح می‌شود که کدامیک از این حصه‌ها نیازمند به قرینه بوده و چرا نیازمند به قرینه است. جواب این «چرا»:

اگر مقدمات حکمت باشد، یعنی ظهور امر در وجوب، ظهور اطلاقی است که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» آمده است؛ اگر کثرت استعمال در یک طرف و ندرت در طرف دیگر باشد، یعنی ظهور امر در وجوب، ظهور انصرافی است. اگر منشأ ظهوری برای برخی از حیثیات یک عام وجود نداشته باشد، عام در همه‌ی افراد خود ظهور خواهد داشت نه در برخی از حیثیات خاص. به‌طور مثال موضوع له «انسان»، «حیوان ناطق» است و چون منشأ ظهوری برای برخی از حصه‌های آن وجود ندارد، ظهور «انسان» در ماهیت مهمله یا در لا بشرط مقسمی بوده و شامل تمامی حیثیات خواهد بود. به عبارت سوم:

موضوع له برخی از الفاظ ضیق است که ظهور این الفاظ در همین موضوع له بوده و منشأ ظهوری وجود ندارد که ظهور آنها را مختص به برخی حیثیات کند؛ مانند لفظ «انسان» که ظهور آن در تمام حیثیات یکسان است؛ اما موضوع له برخی از الفاظ دارای حیثیاتی است و یک منشأ ظهور باعث ظاهر بودن این الفاظ در برخی حیثیات می‌شود و اراده‌ی سایر حیثیات نیازمند به قرینه است. به‌طور مثال ظهور ماده‌ی «امر» در «وجوب» است و همان‌گونه

که بعداً خواهیم گفت، این واژه ظاهر در «وجوب عینی» است. این مدعا نیازمند ارائه منشأ ظهور است تا گفته شود «اراده‌ی وجوب کفایی نیازمند به قرینه است».

«مرحوم آقا ضیاء» معتقد است:

هم موضوع له ماده‌ی امر و هم موضوع له هیئت امر، معنایی عام است؛ یعنی موضوع له «امر»، «مطلق طلب» یا **[به نظر به جای «یا» باید «و» بیاید تا موضوع له ماده و هیئت را بیان کند]** «مطلق نسبت طلبیه» است؛ اما ظهوری که از امر فهمیده می‌شود، عام نبوده و «خصوص طلب وجوبی» است.

به عقیده‌ی «مرحوم آقا ضیاء» هر چند این مطلب صریحاً در کلام قدما نیامده اما ارتکاز ایشان همین بوده است. شاهد این کلام این است که قدما:

از طرفی امر استحبابی و طلب مجازی مانند «قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا»⁶⁹ را مجازی نمی‌دانند که این مطلب نشان می‌دهد که ایشان موضوع له امر را ضیق نمی‌دانند؛ و از طرف دیگر حمل طلب بر استحباب را محتاج به قرینه می‌دانند که این مطلب نشان می‌دهد که ایشان قائل به منشأ ظهوری هستند که باعث اختصاص ظهور «امر» به «طلب وجوبی» شده است.

در نتیجه ایشان باید منشأ ظهوری را ارائه کنند که باعث شده «امر» تنها در «طلب وجوبی» ظهور داشته باشد و حمل آن بر «طلب استحبابی» نیازمند قرینه باشد.

این منشأ ظهور:

اگر وضع باشد، باعث ضیق بودن موضوع له شده و استعمال امر در طلب استحبابی مجازی خواهد بود؛ درحالی‌که حمل «امر» بر «طلب استحبابی» صحیح است؛

اگر قرینه‌ی خاصه باشد، باید بین موارد مختلف، تفاوت می‌بود؛ درحالی‌که با توجه به ارتکاز خود این‌گونه می‌یابیم که در تمامی موارد تا قرینه‌ای بر استحباب نباشد، امر بر وجوب حمل می‌شود؛

اگر سیاق باشد، با شنیدن امر و بدون لحاظ سیاق خطاب، «وجوب» به ذهن نمی‌آید؛ درحالی‌که بدون لحاظ سیاق این معنا به ذهن متبادر شده و حمل بر استحباب را نیازمند قرینه می‌دانیم؛

اگر انصراف باشد، باید به جهت کثرت استعمال «امر» در معنای «وجوب» و ندرت استعمال آن در «استحباب» باشد؛ درحالی‌که اگر کثرت استعمال «امر» در «وجوب» مورد پذیرش باشد، نمی‌توان ادعا کرد استعمال امر در «استحباب» نادر است؛

در نتیجه تنها قرینه‌ای که می‌تواند منشأ ظهور باشد، قرینه‌ی عامه یعنی مقدمات حکمت است.

نکته: در قرینه‌ی عامه با استفاده از مقدمات حکمت مشخص می‌شود که اراده‌ی یک معنا نیاز به قرینه داشته و در صورت عدم قرینه، معنای دیگر ثابت می‌شود. اگر این نگاه عرفی نسبت به دو معنا وجود داشته باشد، حجت تمام است؛ اما سؤالی که در این زمینه وجود دارد این است که چرا عرف تنها یک معنا را محتاج به قرینه می‌داند. به‌طور مثال عرف از بین دو معنای «واجب عینی» و «واجب کفایی»، اراده‌ی «واجب کفایی» را محتاج به قرینه می‌داند و در صورت عدم وجود قرینه، طبق مقدمات حکمت، بر عینی بودن وجوب حکم می‌کند. به دلیل متعارف بودن این مطلب، حجت تمام است اما این سؤال وجود دارد که چرا عرف از بین این دو معنا «واجب کفایی» را محتاج به قرینه دانسته و «واجب عینی» را بی‌نیاز از قرینه می‌داند.

این سؤال به دنبال یافتن «منشأ ارتکاز عرفی» است که البته دانستن آن تأثیر عملی ندارد؛ زیرا:

برای رسیدن به حجت به دنبال ظهور هستیم؛

و در جایی که ارتکاز عرفی وجود داشته باشد، ظهور ثابت است و منشأ این ارتکاز مهم نیست.

به تعبیر دیگر آنچه برای ما اهمیت دارد این است که:

معنایی مانند «واجب عینی» معنای متعارف است؛ و خطابات شارع نیز طبق همین درک متعارف صادر می‌شود؛ و در نتیجه عمل مکلف نیز باید طبق همین معنای متعارف باشد.

در عین حال «مرحوم آقا ضیاء» و «شهید صدر» هر جا از ارتکاز عرفی صحبت می‌کنند، منشأ این ارتکاز را نیز معرفی می‌نمایند.

در مورد منشأ ارتکاز عرفی در ظهور «امر» در «وجوب» و نیاز «استحباب» به قرینه دو احتمال وجود دارد:

1. ظهور در «وجوب» به علت اکملیت «طلب وجوبی» نسبت به «طلب استحبابی» در مقام طلب است؛ یعنی از آنجایی‌که عرف طلب وجوبی را نسبت به طلب استحبابی اکمل می‌بیند، اراده‌ی طلب استحبابی را نیازمند به قرینه دانسته و در صورت عدم قرینه و در مقام اعطای ضابطه بودن طلب، طلب وجوبی را مراد مولا می‌داند.

2. ظهور در «وجوب» به علت اکمليت «طلب وجوبی» نسبت به «طلب استحبابی» در مقام امتثال است؛ یعنی از آنجایی که در مقام امتثال طلب وجوبی مجوز ترک ندارد و در نتیجه تحریک آن در مقام امتثال اکمل است؛ اما طلب استحبابی مجوز ترک دارد و در نتیجه تحریک آن در مقام امتثال اضعف است، عرف اراده‌ی طلب استحبابی را نیازمند به قرینه دانسته و در صورت عدم قرینه و در مقام اعطای ضابطه بودن طلب، طلب وجوبی را مراد مولا می‌داند. ریشه‌ی این دو احتمال در تفاوت بین «وجوب» و «استحباب» است:

اگر «وجوب» را «طلب شدید» و «استحباب» را «طلب ضعیف» بدانیم، اکمليت «وجوب» نسبت به «استحباب» را در مقام طلب دانسته‌ایم؛

و اگر تفاوت «وجوب» و «استحباب» را به مقام امتثال بدانیم و بگوییم برای تشخیص «وجوب» و «استحباب» باید بررسی کرد که مخالفت در مقام امتثال موجب استحقاق عقاب هست یا خیر، اکمليت «وجوب» نسبت به «استحباب» را در مقام امتثال دانسته‌ایم. در این صورت چه بسا طلب شدید اما استحبابی یا ضعیف اما وجوبی باشد.

«مرحوم آقا ضیاء» این بحث را به صورت تفصیلی بیان نمی‌کند و صرفاً به این مطلب اشاره می‌کند که اکمليت در مقام امتثال صحیح است.

نکته: «مرحوم آقا ضیاء» در مورد مثال «اغتسل للجمعة و اغتسل للجنازة» می‌فرمایند با اینکه گوینده اغراض متفاوتی از «اغتسل» ها دارد، در مستعمل فیه آنها تفاوتی نمی‌یابد. این مطلب نشان می‌دهد که تفاوت «اغتسل» وجوبی و «اغتسل» در مستعمل فیه نیست و آنچه موجب تفاوت آنها شده، تفاوت در ظرف استعمال است؛ یعنی:

غسل جمعه جواز ترک دارد و به همین دلیل «اغتسل» در مورد این عمل، استحبابی است؛

اما غسل جنابت جواز ترک ندارد و به همین دلیل «اغتسل» در مورد این عمل، وجوبی است.

در نتیجه تفاوت بین «وجوب» و «استعمال» مربوط به ظرف استعمال است نه مربوط به مستعمل فیه.

نکته: «مرحوم آخوند» تفاوت «طلب وجوبی» و «طلب استحبابی» را به شدت و ضعف دانست. اشکال برخی فقها مانند «مرحوم خویی» این است که وجوب، امری اعتباری است و اعتبار دایر بین وجود و عدم بوده و امر اعتباری قابل شدت و ضعف نیست. شدت و ضعف و تشکیک مربوط به امور حقیقی است نه امور اعتباری. به‌طور مثال «نجس» امری اعتباری بوده و «نجس‌تر» معنا ندارد.

«مرحوم آقا ضیاء» نیز کلام «مرحوم آخوند» را قبول ندارد و ما نیز این کلام «مرحوم آخوند» را نپذیرفتیم؛ اما نقد «مرحوم خویی» بر ایشان را وارد نمی‌دانیم و معتقدیم اعتبار دارای شدت و ضعف است. به‌طور مثال «احترام» امری اعتباری است و مصادیق متفاوتی مانند برداشتن کلاه، از جا برخاستن و... دارد که وابسته به اعتبارات جامعه است. در عین حال احترام عرف دارای شدت و ضعف است. به‌عنوان نمونه اگر شخص محترمی وارد مکانی شود، می‌توان با نیم خیز شدن، دست را روی سینه گذاشتن، برخاستن یا هم برخاستن و هم دست را روی سینه گذاشتن او را مورد احترام قرار داد. تمام این حرکات، اعتبار هستند اما عرفی که حرکاتی را به‌عنوان احترام اعتبار می‌کند، برای مراتب مختلف احترام، اعتبارات مختلفی انجام می‌دهد و اینکه انجام دادن یک حرکت به‌عنوان احترام بیشتری تلقی می‌شود، به دلیل همین اعتبارات اجتماعی است. در نتیجه در امور اعتباری نیز شدت و ضعف وجود دارد؛ اما باید توجه شود که شدت و ضعف امور اعتباری نیز اعتباری هستند؛ یعنی:

شدت و ضعف امور تکوینی، تکوینی است؛

و شدت ضعف امور اعتباری، اعتباری است.

ریشه‌ی اشتباه «مرحوم خویی» این است که ایشان در امور اعتباری به دنبال همان سنخ شدت و ضعفی هستند که در امور تکوینی وجود دارد؛ در حالی که شدت و ضعف هر چیزی را باید به لحاظ خود مدنظر قرار داد. شدت و ضعف امور اعتباری، اعتباری بوده و وابسته به نحوه‌ی اعتبار مولا است.

نکته: بحث ملازمات عقلیه با بحث ظهور تفاوت دارد:

در ملازمات عقلیه چون یقین برای ما حجیت دارد، صرف احتمال وجود یک عامل حجیت را خدشه‌دار می‌کند و به همین در ملازمات عقلیه نمی‌توان با حصر استقرایی به نتیجه رسید؛

اما در ظهور چون به دنبال ظاهر حال هستیم و رسیدن یقین برای حصول نتیجه لازم نیست، صرف احتمال وجود یک عامل دیگر حجیت را خدشه‌دار نمی‌کند و به همین دلیل می‌توان با حصرهای استقرایی‌ای که ظاهر حال را حاصل می‌کنند به نتیجه رسید.

به همین دلیل «مرحوم امام» به استفاده‌ی «مرحوم نائینی» و «مرحوم آقا ضیاء» از حصرهای استقرایی در بحث اجتماع امر و نهی و در بحث اجزاء اشکال وارد می‌کنند.

در مقابل در بحث‌هایی مانند مباحث الفاظ که به دنبال یقین نیستیم و ظاهر حال برای ما کفایت می‌کند، می‌توان از حصرهای استقرایی که ظاهر حال را نتیجه دهد استفاده نمود.

نقد

«مرحوم آقا ضیاء» فرمودند: «اگر ظهور امر در وجوب بالوضع بود، استعمال امر در طلب استحبابی مجازی بود؛ درحالی‌که در «اغتسل للجمعة و الجنابة» تفاوتی در مدلول تصویری نمی‌یابیم».

این کلام ایشان نسبت به ماده‌ی امر صحیح نیست؛ زیرا «اغتسل» هیئت امر است. «مرحوم آقا ضیاء» معادل «امر» در زبان فارسی را «فرمان» می‌دانند و به همین دلیل باید دید در استعمال این واژه و واژگان مشابه مانند «دستور» در وجوب و استحباب تفاوتی مشاهده می‌شود یا خیر. به عنوان مثال استعمال «دستور» در جمله‌ی «خداوند به شما دستور داده است که نماز ظهر و نماز شب را به جای آورید» یا باید غلط باشد، یا «دستور» در نماز ظهر با «دستور» در نماز شب تفاوت داشته باشد.

به عبارت دیگر کلام «مرحوم آقا ضیاء»:

در هیئت امر صحیح است؛ یعنی موضوع له هیئت امر، عام بوده و تفاوت در ظرف استعمال است و باید به دنبال منشأ ظهور بود؛

اما در ماده‌ی امر صحیح نیست؛ یعنی در ماده‌ی امر، تفاوت را در مدلول تصویری می‌یابیم.

کلام «مرحوم اصفهانی»

منشأ دلالت بر وجوب

از بحث‌های ایشان در حاشیه‌ی بر کفایه و نیز بحث‌های فقهی ایشان نمی‌توان مطالبی را در رد یا تأیید وضعی دانستن وجوب پیدا کرد؛ اما با توجه به اینکه ایشان در بحث ظهور در وجوب حاشیه‌ای بر کلام «مرحوم آخوند» ننوشته‌اند، می‌توان برداشت کرد که ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» دلالت ماده و هیئت امر بر وجوب را بالوضع می‌دانسته‌اند. مؤید این برداشت کلام «مرحوم آیت الله بهجت» است که در این مورد می‌فرمایند از استاد خود اشکالی به این مطلب «مرحوم آخوند» نشنیدیم.

تفاوت وجوب و استحباب⁷⁰

«مرحوم اصفهانی» معتقد است تفاوت وجوب و استحباب:

به جهت خصوصیت «منع از ترک» در وجوب نیست؛ زیرا متبادر از وجوب، امری بسیط است و کلام «صاحب معالم» پذیرفته نیست؛

و به جهت شدت و ضعف نیز نیست و کلام «مرحوم آخوند» نیز پذیرفته نیست؛

بلکه به جهت اراده‌ی مولا است؛ یعنی اراده‌ی مولا:

گاهی اراده‌ی حتمیه است⁷¹ که در این صورت طلب، وجوبی خواهد بود؛

و گاهی اراده‌ی حتمیه نیست که در این صورت طلب، استحبابی خواهد بود.

در نتیجه هم در وجوب و هم در استحباب، مولا اعتباراً بر عبد را به انجام فعل تحریک می‌کند (در هر دو بعث محقق است) و همچنین طلب در هر دو می‌تواند شدید یا ضعیف باشد (وجوب و استحباب مؤکد یا غیر مؤکد) و تفاوت آنها به اراده‌ی مولا است. به طور مثال در روایات به نماز جماعت بسیار تأکید شده و طلبی که در این مورد وجود دارد، طلب شدید است و به خصوص روایاتی که در مورد همسایه‌ی مسجد هستند طلبی شدیدتر از دیگر روایات دارند؛ اما با قرائن مشخص می‌شود که اراده‌ی مولا اراده‌ی حتمیه نیست و به همین دلیل این طلب را استحبابی می‌دانیم.

عاملی که باعث می‌شود مولا در جایی اراده‌ی حتمیه داشته باشد و در جایی اراده‌ی او غیر حتمیه باشد، علم او به مصالح و مفاسد است؛ یعنی:

در جایی که مولا می‌داند مصلحت موجود در یک فعل، مصلحت الزام‌آور است، اراده‌ی او حتمیه خواهد بود و فعل واجب خواهد شد؛

و در جایی که مولا می‌داند مصلحت موجود در یک فعل، مصلحت غیر ملزمه است، اراده‌ی او غیر حتمیه خواهد بود و فعل مستحب خواهد شد.

نکته: هر چند مستحب، مستحب مؤکد باشد، تبدیل به واجب نخواهد شد. در حقیقت تأکید و عدم تأکید به لحاظ منفعتی است که به مکلف می‌رسد که با الزام و عدم الزام که وابسته به اراده و علم مولا هستند تفاوت دارد.

تفاوت وجوب، ایجاب و واجب [منبع؟؟]

70- نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة (طبع قدیم)، ج 1، ص: 220، پاورقی 2.

71- در نسخه‌های قدیمی «نه‌ایة الدراية» از واژه‌ی «حقیه» استفاده شده است و در نسخه‌های دیگر «حتمیه» آمده است. ادامه‌ی عبارت نیز با واژه‌ی «حتمیه» سازگار است و توضیح «مرحوم آیت الله بهجت» در این مورد نیز با استفاده از واژه‌ی «حتمیه» است.

تفاوت این سه، تفاوت به حیثیات است؛ یعنی این فعل مولا که هنگام اراده‌ی حتمی داشتن، اراده را ابراز کرده و مکلف را برای انجام فعل تحریک می‌کند، دارای دو جهت است:

1. جهت صادر شدن بعث از مولا و قیام صدوری داشتن بعث به او.
 2. جهت تعلق بعث به یک فعل و به تعبیر تسامحی قیام حلولی داشتن بعث به فعل.
- به لحاظ این دو حیثیت:

از این جهت که بعث از مولا صادر می‌شود، «ایجاب» نام می‌گیرد؛
و از این جهت که فعلی متعلق بعث قرار می‌گیرد:
به اعتبار مبدأ «وجوب» نام می‌گیرد؛
و به اعتبار مشتق «واجب» نام می‌گیرد.

در نتیجه تفاوت «واجب»، «وجوب» و «ایجاب» تفاوت حیثی بوده و حقیقت هر سه، واحد است.
این تفاوت همانند تفاوت بین «ایجاد»، «وجود» و «موجود» است؛ یعنی زمانی که خداوند شیئی را ایجاد می‌کند تنها یک فعل انجام می‌گیرد، اما از حیثیات مختلف سه عنوان بر این فعل واحد صدق می‌کند:
از این جهت که شیء از خداوند صادر شده است، «ایجاد» نام می‌گیرد؛
و از این جهت که شیء وجود را پذیرفته است:
به اعتبار مبدأ، «وجوب» نام می‌گیرد؛
و به اعتبار مشتق، «موجود» نام می‌گیرد.

نکته: گرچه مطالبی مانند تابع مصالح و مفاسد بودن احکام، اراده‌ی الزامی داشتن مولا در صورت مصلحت ملزمه داشتن فعل و... واضح به نظر می‌رسند اما با تتبع مشخص می‌شود که مخالفینی دارند. به‌طور مثال «میرزا حبیب الله رشتی» طلب را نیز مانند باقی امور تکوینی دارای شدت و ضعف و تشکیک می‌دانسته است. به همین دلیل ایشان برای توضیح تفاوت وجوب و استحباب از تشکیک استفاده کرده و می‌فرمایند:
زمانی که طلب شدید باشد، وجوب شکل می‌گیرد؛
و زمانی که طلب ضعیف باشد، استحباب شکل می‌گیرد.

همچنین ایشان «ایجاب» را از مقوله‌ی «فعل» و «وجوب» را از مقوله‌ی «انفعال» می‌دانسته‌اند.
به تعبیر دیگر ایشان «ایجاب» و «وجوب» را مفاهیم حقیقی و ماهوی می‌دانند و تشکیکی را که در امور حقیقی است، در این دو نیز جاری کرده‌اند.

«مرحوم آخوند» نیز گرچه از مقوله‌ی فعل و انفعال بودن را ذکر نمی‌کنند؛ اما همانند «میرزا حبیب الله رشتی» تفاوت «وجوب» و «استحباب» را به شدت و ضعف می‌دانند.

«مرحوم اصفهانی» با اعتباری دانستن «ایجاب» و «وجوب» و رد حقیقی بودن آنها، از مقوله‌ی فعل و انفعال بودن آنها را نمی‌پذیرد. فعل و انفعال در مورد امور ماهوی که دارای مابازاء عینی هستند معنا دارند و «وجوب» و «ایجاب» امری اعتباری بوده و مقوله نیستند. در نتیجه برای معنا کردن این دو مفهوم و بیان تفاوت «وجوب» و «استحباب» باید به ارتکاز عرفی‌ای که در مورد این اعتبار وجود دارد مراجعه کرد. با بررسی این ارتکاز مشخص می‌شود که تفاوت «وجوب» و «استحباب» به اراده‌ی معتبر و حتمی بودن یا نبودن اراده‌ی اوست.⁷²

کلام «مرحوم اصفهانی» با کلام «مرحوم نائینی» تفاوت دارد؛ زیرا «مرحوم نائینی» تفاوت وجوب و استحباب را به تفاوت در مبدأ و منتهی می‌داند اما «مرحوم اصفهانی» این تفاوت را ناشی از اراده‌ی مولا می‌داند.
ایشان کلام «مرحوم آخوند» را در این مورد نپذیرفته است.

کلام «مرحوم بروجردی»⁷³
تفاوت وجوب و استحباب

تمایز بین اشیاء منحصر در 4 روش است:

1. تمایز به تمام ذات؛ مانند تمایز اجناس عالیّه.
2. تمایز به جزء ذات؛ مانند تمایز «انسان» و «فرس» که در جنس مشترک بوده و هر یک دارای فصلی مختص به خود هستند.
3. تمایز به امر خارج از ذات؛ مانند تمایز علی از حسن.

72- «مرحوم اصفهانی» در ادامه به این مطلب می‌پردازد حتی اگر کسی اعتباری بودن این دو مفهوم را نپذیرفت و آنها را ماهوی دانست، نمی‌توان این دو مفهوم را از مقوله‌ی «فعل» و «انفعال» دانست، بلکه باید آنها را از مقوله‌ی «کیف نفسانی» دانست؛ اما به دلیل ماهوی نبودن این دو مفهوم و فرضی بودن بحث، از طرح آن خودداری می‌کنیم.
73- نه‌ایة الأصول، ص: 99.

4. تمایز به تشکیک: مانند تمایز بین وجودات که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها عین هم هستند.

با توجه به این چهار روش، می‌توان علمایی را که به بیان تمایز وجوب و استحباب پرداخته‌اند به چند گروه تقسیم کرد:

1. هیچ‌یک از علما تمایز این دو را به تمام ذات دانسته است؛ زیرا طلب و بعث هم در وجوب و هم در استحباب وجود دارد و نمی‌توان تمایز این دو را به تمام ذات دانست.

2. «صاحب معالم» تمایز این دو را به جزء ذات دانسته است؛ یعنی ایشان «طلب» را جنس «وجوب» و «استحباب» دانسته و «منع از ترک» را فصل «وجوب» و «اذن به ترک» را فصل «استحباب» قرار داده است. این تمایز همانند تمایز «انسان» و «فرس» است که در جنس «حیوان» مشترک بوده و هر یک دارای فصل مختص به خود هستند. این تمایز مورد پذیرش نیست؛ زیرا متبادر از «وجوب» و «استحباب» امری بسیط است نه امری مرکب.

3. «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» تمایز این دو را به امر خارج از ذات دانسته‌اند؛ یعنی ایشان «طلب» را ذات «وجوب» و «استحباب» دانسته‌اند و:

«مرحوم نائینی»، «مصلحت ملزمه» و «عدم مصلحت ملزمه» در مبدأ و «استحقاق عقاب» یا «عدم استحقاق عقاب» در منتهی را امر خارج از ذاتی دانسته که عامل تمایز این دو است؛ و «مرحوم اصفهانی»، «اراده‌ی حتمیه» و «اراده‌ی غیر حتمیه» را امور خارج از ذاتی دانسته که عامل تمایز این دو است.

این تمایز نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا برای توضیح حقیقت یک شیء باید از امری که هم‌رتبه‌ی آن است استفاده کرد و نمی‌توان از امور متأخر از شیء مانند آثار یا امور متقدم بر شیء مانند مبادی استفاده کرد؛ زیرا هیچ‌یک از این امور حقیقت شیء نبوده و با بیان آنها حقیقت شیء توضیح داده نشده است. به همین دلیل نمی‌توان از «استحقاق عقاب» یا «عدم استحقاق عقاب» برای بیان حقیقت «وجوب» یا «استحباب» استفاده کرد؛ زیرا:

«استحقاق عقاب» مربوط به مرحله‌ی «تتجز» بوده و اثر «وجوب» است نه خود آن؛

و «مصلحت ملزمه» نیز مربوط به مرحله‌ی «اقتضا» بوده و مقدم بر «وجوب» است نه مقوم آن.

با رجوع به ارتکاز و امور وجدانی این مطلب را می‌یابیم که «نماز واجب است» یا «سلام مستحب است» به این معناست که «خود طلب مولا وجوبی است» یا «خود طلب مولا استحبابی است» که «مصلح و مفاسد» مبدأ آن و «استحقاق» یا «عدم استحقاق عقاب در فرض مخالفت» از آثار آن است و در نتیجه هیچ‌یک از این دو، حقیقت «وجوب» و «استحباب» نیستند.

«اراده‌ی حتمیه» و «اراده‌ی حتمیه» نیز گرچه به نسبت به «مصلح و مفاسد» به «وجوب» نزدیک‌تر هستند؛ اما نمی‌توانند مقوم «وجوب» و «استحباب» باشند؛ زیرا بر «وجوب» و «استحباب» تقدم دارند؛ یعنی ابتدا مولا اراده می‌کند و پس از آن وجوب و استحباب انشاء می‌شود.

4. «مرحوم آخوند» تمایز این دو را به تشکیک دانسته و «وجوب» را «طلب شدید» و «استحباب» را «طلب ضعیف» دانسته است.

این تمایز نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

«طلب» امری حقیقی و قابل شدت و ضعف است؛

اما «وجوب» و «استحباب» اموری اعتباری و غیرقابل شدت و ضعف هستند.

ایشان پس از رد این اقوال می‌فرمایند: «وجوب» و «استحباب» اعتبار بوده و تفاوت آنها نیز به اعتبار است؛ یعنی:

وجوب اعتباری است که با برخی از مقارنات همراه است؛

و استحباب اعتباری است که همراه با مقارنات متفاوتی است؛

و این مقارنات عامل تمایز این دو هستند.

به‌طور مثال:

اگر شخصی با لحنی محکم و همراه با عتاب یا با عملی مانند کوبیدن پا بر زمین امر «اضرب» را انشاء کند،

عرف اعتباری را می‌فهمد که نام آن را «وجوب» می‌گذارد؛

اما اگر همین شخص همراه با ابراز این طلب «و ان لم تفعل فلا جناح علیک» را نیز بگوید، عرف اعتباری

را می‌فهمد که نام آن را «استحباب» می‌گذارد.

نکته: با توجه به اینکه ایشان یکی از مقارنات را عملی مانند کوبیدن پا بر زمین ذکر می‌کنند مشخص می‌شود که مقارنات تنها مقارنات لفظی نیستند، بلکه شامل مقارنات غیر لفظی نیز هستند.

در نتیجه:

گرچه تشکیک بین «وجوب» و «استحباب» و شدیدتر بودن «وجوب» از «استحباب» مورد پذیرش است؛

اما این تشکیک، تشکیک در امور حقیقی مانند وجود نیست، بلکه تشکیک به لحاظ مقارنات اعتبار است؛ یعنی: اگر اعتبار با مقارنات قوی همراه باشد، «وجوب» خواهد بود؛ و اگر اعتبار با مقارنات ضعیف همراه باشد، «استحباب» خواهد بود. در مورد ظهور امر نیز باید گفت:

اگر همراهی مقارنات قوی با اعتبار فهمیده شود، امر ظاهر در وجوب دانسته می‌شود؛ اگر همراهی مقارنات ضعیف با اعتبار فهمیده شود، امر ظاهر در استحباب دانسته می‌شود؛ و اگر اعتبار با مقارنی همراه نباشد، این سؤال مطرح می‌شود که ظهور امر در وجوب است یا در استحباب. به عبارت دیگر تفاوت ثبوتی وجوب و استحباب به سبب مقارناتی است که در عالم اعتبار، همراه اعتبار هستند؛ اما در مقام اثبات اگر قوی یا ضعیف بودن مقارنات فهمیده نشود، این سؤال مطرح می‌شود که ظهور امر در وجوب است یا در استحباب. برای پاسخ به این سؤال باید بررسی کرد که عرف در رابطه‌ی بین مولا و عبد در مقام اثبات: برای مقارنات شدید قرینه می‌آورد که در این صورت مقدمات حکمت مقتضی استحباب است؛ یا برای مقارنات ضعیف قرینه می‌آورد که در این صورت مقدمات حکمت مقتضی وجوب است، یا برای هر دو قرینه می‌آورد که در این صورت اگر قرینه‌ای نباشد، خطاب مجمل می‌شود. با مراجعه به عرف مشخص می‌شود عرف در مقام اثبات برای مقارنات ضعیف قرینه می‌آورد و به همین دلیل اگر قرینه‌ای بر استحباب نباشد، ظهور اطلاقی خطاب را مقتضی ظهور ماده و هیئت امر در وجوب می‌دانیم. نکته: مدعی «مرحوم بروجردی» با مدعی «مرحوم آقا ضیاء» یکی است؛ اما نحوه‌ی بیان این دو مدعا متفاوت است:

«مرحوم آقا ضیاء» به عرف عام و استعمالات چندان توجهی ندارند، بلکه ابتدا ظهور یک واژه را مشخص می‌کنند و سپس به بررسی منشأ این ظهور می‌پردازند. گرچه حصر منشأهای ظهور، استقرایی است اما به دلیل اینکه به دنبال ظهور هستیم و در ظهور، ظاهر حال کافی است، ایشان با اثبات یکی از منشأهای ظهور و رد باقی آنها، منشأ ظهور را مشخص می‌کنند. در مورد «امر» نیز «مرحوم آقا ضیاء» ابتدا ظهور «طلب» در «وجوب» را بیان نمودند و سپس به دلیل صحت حمل امر بر امر استحبابی و استعمال ماده و هیئت امر در امر استحبابی، نتیجه گرفتند که موضوع له امر خصوص وجوب نیست. همچنین دیگر منشأهای ظهور نیز در کلام ایشان رد شد و طبق بیان ایشان تنها مقدمات حکمت بود که می‌توانست منشأ ظهور امر در «وجوب» باشد. در انتها نیز ایشان «اکملیت در مقام امتثال» را به عنوان منشأ ارتکاز معرفی نمودند؛

اما «مرحوم بروجردی» با توجه به روابط موالی و عبید این مطلب را بیان نمودند که گاهی طلب با مقارنات شدید همراه است که در این صورت طلب، طلب وجوبی است و گاهی طلب با مقارنات ضعیف همراه است که در این صورت طلب، طلب استحبابی است. با بررسی روابط موالی و عبید مشخص می‌شود که اگر مقارنی همراه با طلب ذکر نشود، طلب، وجوبی دانسته می‌شود. از طرف دیگر از آنجایی که شارع نیز با رویه‌ی متعارف سخن می‌گوید، مشخص می‌شود که در نظر شارع نیز منشأ ظهور طلب در «وجوب»، همراه بودن مقارنات با طلب است و این استحباب است که نیاز به قرینه دارد و در صورت نبود قرینه و تمام بودن مقدمات حکمت، «وجوب» ثابت می‌شود.

نقد

«مرحوم بروجردی» باید طلب انشایی را از طلب تکوینی تفکیک می‌کردند؛ زیرا:

طلب تکوینی طلب حقیقی است؛

و طلب انشایی طلب اعتباری است.

همچنین ایشان امور اعتباری را غیرقابل شدت و ضعف می‌دانند که این مطلب نیز مورد پذیرش نیست. البته در ادامه‌ی تقریر ایشان این‌گونه آمده است که «اعتباریات در خود اعتبار شدت و ضعف دارند» و این مطلب حاکی از عدم دقت مقرر بوده است.

کلام «مرحوم امام»

ایشان در تمام کتب خود ظهور امر در «وجوب» را می‌پذیرند؛ اما کلام ایشان در مورد منشأ این ظهور در کتب مختلف ایشان متفاوت است.

در کتاب «مناهج الوصول»: این بحث در «مناهج الوصول» در دو جا آمده است که البته مطالب، تکراری نیستند.⁷⁴ ایشان در مورد منشأ ظهور در این کتاب می‌فرمایند:

این مطلب که «عقل درک می‌کند در صورتی که مولایی فعلی را از بنده‌اش طلب کند و قرینه‌ای بر جواز ترک نیلورد، بنده باید فعل را انجام دهد»، مورد قبول همه است؛

اما نزاع در مورد منشأ این درک عقل است.⁷⁵

با بررسی منشأهای ظهور مشخص می‌شود که تنها دو منشأ می‌توانند عامل این ظهور و درک عقل شوند: وضع و مقدمات حکمت. دیگر منشأها نمی‌توانند عامل ظهور امر در وجوب باشند؛ زیرا سیاق و قرینه‌ی خاصه، تنها می‌توانند برای یک کلام خاص قرینه باشند و کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر نیز در اینجا مورد استفاده قرار نمی‌گیرد؛ زیرا استعمال طلب در استحباب نادر نیست.

ایشان در این کتاب سعی می‌کنند قرینه بودن مقدمات حکمت برای ظهور امر در «وجوب» را رد کنند که نتیجه‌ی آن، بالوضع بودن ظهور است.

این مطلب با آنچه در تقریرات ایشان آمده (مخصوصاً تقریرات دور اول و دور سوم) متفاوت است. طبق کلام ایشان در تقریرات دور اول درسشان، ایشان ظهور امر در «وجوب» را به جهت لزوم تحصیل مؤمن، عقلی می‌دانند.⁷⁶ عبارات ایشان در «تهذیب» نیز متهاافت است؛ زیرا هم حاوی مطالب «مناهج الوصول» است و هم حاوی مطالبی که در تقریرات دور اول درس ایشان آمده است.

«مرحوم امام» در نقد «مرحوم آقا ضیاء» و رد ظهور اطلاقی چند مطلب را بیان می‌کنند.⁷⁷ نقد اول به «مرحوم آقا ضیاء»

«مرحوم آقا ضیاء» ماده و هیئت امر را تفکیک نکرده و موضوع له هر دو را اعم از وجوب دانسته‌اند. اگر کلام ایشان پذیرفته شود، تنها اعم بودن موضوع له هیئت امر را ثابت می‌کند و دلیلی بر اعم بودن موضوع له ماده‌ی امر نبوده و حتی متبادر از ماده‌ی امر، «وجوب» است. به‌طور مثال «مرحوم آقا ضیاء» برای اثبات اعم بودن موضوع له امر از صحت حمل استفاده می‌کنند و تمام مثال‌هایی که در این زمینه بیان می‌کنند، هیئت امر هستند؛ درحالی‌که نتیجه‌ای که ایشان از این بحث می‌گیرند اعم بودن موضوع له امر هم در ماده و هم در هیئت است.

این کلام ایشان مورد پذیرش است.

نقد دوم به «مرحوم آقا ضیاء»

اگر بپذیریم که موضوع له امر، «مطلق طلب» است و مقدمات حکمت نیز تمام است، باید گفته شود که ظهور امر در نیز در «مطلق طلب» است نه در «خصوص وجوب». خود «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند موضوع له اسم جنس مانند «انسان» حصه‌ای خاص از انسان نیست، بلکه «طبیعت انسان» است که در این صورت اگر مقدمات حکمت تمام باشد، کلام شامل تمام افراد انسان خواهد بود و این مطلب در مورد «امر» نیز صادق است. برخلاف نقد قبل، این نقد هم در مورد ماده و هم در مورد هیئت امر است.

پاسخ به «مرحوم امام»

خود «مرحوم امام» در بحث وجوب نفسی و غیری می‌فرمایند: نفسی و غیری بودن در اصل طلب مشترک هستند؛ اما درعین حال اطلاق کلام مقتضای نفسی بودن وجوب است. علت این امر این است که معیار اطلاق و مقدمات حکمت: به عام بودن موضوع له و شامل وجوب نفسی و غیری بودن نیست، بلکه عرف است؛ یعنی باید دید عرف اراده‌ی کدام معنا را نیازمند قرینه می‌داند.

اگر عرف یک معنا را نیازمند به قرینه و دیگری را بی‌نیاز از قرینه دانست، مقتضای اطلاق کلام این است که معنای بی‌نیاز از قرینه اراده شده است و چون در نفسی و غیری بودن عرف وجوب غیری را نیازمند به قرینه می‌داند، مقتضای اطلاق کلام این است که وجوب نفسی اراده شده است؛ گرچه هر دو در موضوع له طلب مشترک هستند.

این کلام «مرحوم امام» در بحث ظهور امر در وجوب نیز تکرار می‌شود؛ یعنی عرف:

در اسم جنس هیچ حصه‌ای را نیازمند به قرینه نمی‌داند و در صورت نبود قرینه حکم می‌کند که متکلم همه‌ی افراد را اراده کرده است؛ اما در امر خصوص استحباب را نیازمند به قرینه می‌داند و در صورت نبود قرینه حکم می‌کند که متکلم وجوب را اراده کرده است.

در نتیجه:

متبادر بودن ماده‌ی امر در وجوب مورد پذیرش است؛ اما معتقدیم از آنجایی که عرف در هیئت امر، اراده‌ی استحباب را نیازمند به قرینه می‌داند، در صورت نبود قرینه، مقتضای مقدمات حکمت، وجوب است نه مطلق طلب. نقد سوم به «مرحوم آقا ضیاء»

75- این کلام، تعریض به «مرحوم نائینی» است.

76- این مطلب قابل پذیرش نیست؛ زیرا لزوم تحصیل مؤمن مربوط به اصول عملیه است؛ درحالی‌که در این بحث به دنبال منشأ ظهور هستیم.

77- مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج 1، ص: 240.

گرچه هم مابه‌الامتياز و هم مابه‌الاشترك طلب و استحباب، طلب است؛ اما این برای تشکیکی دانستن وجوب و استحباب کافی نیست؛ زیرا وجوب ثبوتاً و استحباب هم ثبوتاً و هم اثباتاً قیدی زائد بر مقسم دارند؛ یعنی:

ثبوتاً:

وجوب طلبی است که نزد مولا با مقارنات شدید همراه است؛
و استحباب طلبی است که نزد مولا با مقارنات ضعیف همراه است؛
و اثباتاً:

وجوب نیازمند بیانی زائد بر طبیعت نیست؛
و استحباب نیازمند بیانی زائد بر طبیعت است.

جمع‌بندی

در مورد ظهور امر در وجوب 4 مطلب وجود دارد:

1. اصل ظهور در «وجوب» که اتفاقی بوده و مورد پذیرش است.
2. منشأ ظهور در ماده، وضع است و در هیئت، مقدمات حکمت است.
3. وجوب و استحباب بسیط بوده و تفاوت آنها به تفاوت اراده‌ی مولا است؛ یعنی وجوب، اراده‌ی حتمی مولا است و استحباب اراده‌ی غیر حتمی اوست که منشأ این اراده علم به مصالح و مفاسد است و منتهای آن استحقاق یا عدم استحقاق عقاب است. در این مورد:

اشکال «مرحوم بروجردی» به «مرحوم نائینی» را می‌پذیریم؛ زیرا «مرحوم نائینی» حکم را طبق مبدأ یعنی مصالح و مفاسد که در مرحله‌ی اقتضا هستند و طبق منتهی یعنی استحقاق و عدم استحقاق عقاب که در مرحله‌ی تنجز هستند تعریف کرد؛ درحالی‌که:

اقتضا مقدم بر حکم است و در مرحله‌ی اقتضا هنوز حکمی وجود ندارد و به همین دلیل مقوم حکم نمی‌تواند امری باشد که در مرحله‌ی اقتضا است؛
منتهای نیز متأخر از حکم، در مرحله‌ی تنجز حکم و اثر آن است و به همین دلیل مقوم حکم نمی‌تواند امری باشد که در مرحله‌ی تنجز است؛

اما به تبع از «مرحوم اصفهانی» معتقدیم حکم دارای دو مرحله‌ی انشاء و فعل بوده و اراده از مرحله‌ی انشاء به فعل اضافه می‌شود و به همین دلیل اراده می‌تواند مقوم حکم باشد. علت اینکه «مرحوم بروجردی» اراده را نیز قبل از حکم می‌دانند این است که حکم را مساوی مرحله‌ی فعلیت می‌دانند؛ درحالی‌که در مرحله‌ی انشاء نیز حکم وجود دارد و شاهد این مطلب این است که حتی در صورتی که شرایط عامه و خاصه در مکلف خارجی محقق نشده و تکلیف فعلی نباشد، عرفاً حکم صادق است. در نتیجه حکم تنها مربوط به مرحله‌ی فعلیت نیست و هم فعلیت هر دو حکم هستند. به همین دلیل اگر در تفاوت وجوب و استحباب از اراده که در مرحله‌ی انشاء است استفاده شود، از مقوم حکم سخن گفته شده و امری مقدم یا مؤخر از حکم بیان نشده است.

4. همان‌گونه که گفته شد از مثال‌هایی که برای وضعی بودن وجوب بیان شدند، دو مثال را به علت ارشادی بودن اوامر حتی به عنوان مؤید نیز نمی‌توان پذیرفت و دیگر مثال‌ها تنها به عنوان مؤید قابل پذیرش هستند.

ه) طلب و اراده

مقدمه

یکی از معانی‌ای که برای «امر» بیان شده بود، «طلب فی الجملة» بود که برای روشن شدن معنای «فی الجملة» ابتدا از شرط بودن یا نبودن دو خصوصیت «علو» و «استعلاء» در «طلب» بحث شد، سپس بحث «وجوبی» یا «ندبی» بودن «طلب» بیان شد و آنچه در این بحث به دنبال آن هستیم «حقیقی» یا «انشایی» بودن طلب است.

کلام «مرحوم آخوند»⁷⁸

انواع مفاهیم

برای روشن شدن این مطلب که «امر» برای «طلب حقیقی» وضع شده است یا برای «طلب انشایی»، ابتدا باید به انواع مفاهیم توجه نمود. مفاهیم سه دسته هستند:

برخی از آنها تنها دارای مصادیق حقیقی هستند؛ مانند «قتل»، «ضرب» و...؛
برخی از آنها تنها دارای مصادیق اعتباری هستند؛ مانند «وکالت»؛

و برخی از آنها هم دارای مصادیق حقیقی هستند و هم دارای مصادیق اعتباری؛ مانند «وضع» که:
هم دارای مصداق حقیقی است؛ مانند «وضعت الكتاب علی الكرسي»؛

و هم دارای مصداق اعتباری است؛ مانند «وضعت اسم ولدی علیا».

«طلب» و «اراده» از مفاهیم دسته‌ی سوم هستند؛ به‌طور مثال «طلب»:

هم دارای مصداق حقیقی است که قوام آنها به طالب است. به‌طور مثال «دوست داشتن یک شیء»، مصداق حقیقی طلب است (در مقابل نفرت از چیزی که مصداق حقیقی بغض است)؛ هم دارای مصداق اعتباری است که قوام آنها به ابراز است.

برای تفکیک این دو مصداق می‌توان این‌گونه مثال زد که در جایی که شخصی چیزی را قلباً دوست داشته و به آن تمایل داشته باشد؛ اما تمایل خود را ابراز نکند:

طلب حقیقی که همان تمایل شخص باشد، محقق است؛

اما طلب اعتباری که قوام آن به ابراز تمایل است، محقق نیست.

سؤالی که در این بحث به دنبال پاسخ به آن هستیم این است که واژه‌ی «امر»:

هم برای طلب حقیقی و هم برای طلب اعتباری (طلب انشایی) وضع شده است؛

یا تنها برای طلب حقیقی وضع شده است؛

یا تنها برای طلب اعتباری (طلب انشایی) وضع شده است.

طلب به حمل شایع

«مرحوم آخوند» در این مورد کلامی دارند که لازم است به توضیح آن بپردازیم. ایشان می‌فرمایند: تنها طلب حقیقی است که طلب به حمل شایع است و طلب انشایی طلب به حمل شایع نیست.⁷⁹

اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» از ابتکارات «ملاصدرا» است که فلاسفه‌ی پس از وی، اصطلاح حمل شایع را دو گونه معنا کرده‌اند:

گروهی مانند «مرحوم سبزواری» معتقدند حمل شایع تنها مربوط به موجود حقیقی است و برای موجود اعتباری به کار نمی‌رود؛

اما گروهی دیگر مانند «مدرس زنوزی» و «میرزا جهانگیرخان قشقایی» معتقدند حمل شایع در مورد مصداق است؛ چه این اتحاد مصداقی در مصداق حقیقی باشد و چه در مصداق اعتباری باشد.

بعضی از این عبارت «مرحوم آخوند» این‌گونه برداشت کرده‌اند که ایشان معتقدند «طلب» برای «طلب حقیقی» وضع شده است؛ درحالی‌که این‌گونه نیست. این عبارت «مرحوم آخوند» به این جهت است که:

از طرفی حمل شایع را همانند «مرحوم سبزواری» معنا کرده و آن را تنها در مورد مصداق حقیقی به کار می‌برد؛

و از طرفی طلب انشایی مصداق حقیقی طلب نیست؛ زیرا طلب انشایی با ابراز ایجاد می‌شود؛

به همین دلیل طبق این دیدگاه اصطلاح حمل شایع در مورد طلب انشایی به کار نمی‌رود.

«مرحوم آخوند» در دیگر عبارات نیز اصطلاح حمل شایع را تنها در مورد موجودات حقیقی به کار می‌برد و از به کار بردن این اصطلاح در مورد امور اعتباری و حتی امور ذهنی خودداری می‌کند.

موضوع له واژه‌ی «امر»

موضوع له ماده و هیئت «امر»، «طلب انشایی» است و در همین معنا نیز ظهور دارد و اگر کسی موضوع له آن را «مطلق

طلب» دانست، باید انصراف آن به «طلب انشایی» را بپذیرد؛ یعنی مراد از «فی‌الجمله» در این بحث، «طلب انشایی» است.

در نتیجه طلب باید طلب انشایی باشد تا «امر» بر آن صدق کند و اگر کسی طلب حقیقی داشته باشد اما آن را ابراز نکند، طلب انشایی محقق نشده و به آن «امر» گفته نمی‌شود.

«مرحوم آخوند» برای اثبات اینکه «امر» برای «طلب انشایی» وضع شده از تبادر استفاده می‌کنند. به نظر ایشان با شنیدن

«أَمَرَ عَلِيٌّ»، «طلب انشایی» به ذهن متبادر می‌شود و به عبارت دیگر «أَمَرَ» به معنای «ابراز طلب توسط شخص» است نه

به معنای «مطلوب بودن عمل نزد او». [در کفایه صرفاً بیان شده که ظاهر این است که امر به معنای طلب انشایی است و به

منشأ تبادر اشاره نشده است].

تفاوت طلب حقیقی و انشایی

گرچه هم «طلب حقیقی» و هم «طلب انشایی» طلب هستند؛ اما به لحاظ اسباب و نتایج با هم تفاوت دارند؛ همان‌گونه که

حرارتی که از خورشید ایجاد می‌شود و حرارتی که از آتش ایجاد می‌شود، در حرارت بودن مشترک هستند اما به لحاظ مبادی

و آثار با هم تفاوت دارند.

یکی از تفاوت‌های طلب حقیقی و انشایی در این است که:

طلب و اراده‌ی حقیقی با تصور و تصدیق به فایده و شوق به آن ایجاد می‌شود؛ یعنی در مبادی آن ابراز وجود ندارد؛

اما طلب انشایی علاوه بر تصور و تصدیق به فایده و شوق به آن، نیاز به ابراز نیز دارد و در صورت عدم ابراز شوق، طلب و اراده‌ی انشایی محقق نشده است؛ یعنی در مبادی آن ابراز وجود دارد. از دیگر تفاوت‌های این دو در این است که گاهی از اوقات مولا به فعلی امر می‌کند اما شوقی نسبت به آن ندارد؛ یعنی مولا متعلق امر را نمی‌خواهد، اما خود را مشتاق به آن نشان داده و ابراز شوق می‌کند. در چنین مواردی: طلب حقیقی وجود ندارد؛

اما طلب انشایی وجود دارد.

این مطلب نشان می‌دهد که شوقی که در طلب حقیقی لازم است، در طلب انشایی لازم نیست و برای تحقق طلب انشایی ابراز شوق و مشتاق نشان دادن کافی است.⁸⁰ با توجه به این نکته و نکات قبل روشن می‌شود که:

گاهی از اوقات طلب حقیقی محقق است، اما طلب انشایی وجود ندارد؛ مانند اینکه شخصی چیزی را دوست داشته باشد، اما آن را ابراز نکند؛

گاهی از اوقات طلب انشایی محقق است، اما طلب حقیقی وجود ندارد؛ مانند اینکه شخصی چیزی را دوست نداشته باشد، اما خود را به آن مشتاق نشان داده و در ظاهر آن را طلب کند. او امر امتحانیه این‌گونه هستند؛

و گاهی از اوقات هم طلب حقیقی موجود است و هم طلب انشایی؛ مانند اینکه شخصی چیزی را دوست دارد و آن را ابراز می‌کند.

در نتیجه نسبت بین «طلب حقیقی» با «طلب انشایی» و همچنین نسبت بین «اراده‌ی حقیقی» با «اراده‌ی انشایی» عموم و خصوص من وجه است.

موضوع له واژه‌ی «طلب» و «اراده»

موضوع له واژه‌ی «طلب»، «طلب انشایی» است و حتی اگر موضوع له آن اعم از «طلب انشایی» و «طلب حقیقی» باشد، دست‌کم به «طلب انشایی» انصراف دارد.

موضوع له واژه‌ی «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است و حتی اگر موضوع له آن اعم از «اراده‌ی انشایی» و «اراده‌ی حقیقی» باشد، دست‌کم به «اراده‌ی حقیقی» انصراف دارد.

اتحاد یا تغایر طلب و اراده

اشاعره «طلب» و «اراده» را متفاوت دانسته و معتقدند:

«اراده» یعنی آنچه مراد شخص بوده و آن را دوست دارد؛

و «طلب» یعنی آنچه شخص آن را ابراز می‌کند.

به‌طور مثال در اوامر امتحانیه مانند امر «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» به ذبح «حضرت اسماعیل علیه‌السلام»:

ذبح مورد اراده‌ی خداوند نبوده است؛

اما مورد طلب خداوند بوده است.

اشکال «مرحوم آخوند» به این کلام این است که در کلام اشاعره و دیگران که قائل به تغایر «طلب» و «اراده» شده‌اند، بین موضوع له و منصرف الیه خلط شده است؛ یعنی:

منصرف الیه «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است که اشاعره همین معنا را به‌عنوان موضوع له «اراده» قرار داده‌اند؛

و موضوع له «طلب»، «طلب انشایی» است که اشاعره همین معنا را به‌عنوان موضوع له «طلب» قرار داده‌اند.

این مطلب بر اوامر امتحانیه تطبیق داده شده و گفته شده که در این اوامر «اراده» وجود ندارد ولی «طلب» وجود دارد؛ درحالی‌که:

«طلب انشایی» با «اراده‌ی انشایی» متحد است؛

و «طلب حقیقی» با «اراده‌ی حقیقی» متحد است؛

و متفاوت شدن منصرف الیه به دلیل کثرت استعمال تأثیری در موضوع له و اتحاد ندارد؛ هرچند در ظهور لفظ مؤثر است.

در نتیجه در اوامر امتحانیه:

«طلب انشایی» محقق است و «اراده‌ی انشایی» نیز وجود دارد؛

«طلب حقیقی» وجود ندارد و «اراده‌ی حقیقی» نیز محقق نیست؛

و «طلب» و «اراده» مفهوماً متحد هستند.

80- به تعبیر «مرحوم آقا ضیاء» شوقی که مقوم «طلب حقیقی» است، شوق به مطلوب و متعلق است و شوقی که مقوم «طلب انشایی» است، شوق به ابراز است.

دلیل متحد بودن «طلب» و «اراده» این است که با مراجعه به وجدان این حقیقت را می‌یابیم که در هنگام طلب کردن غیر از اراده و مبادی آن یعنی علم، شوق و شوق مؤکد امر دیگری در نفس وجود ندارد که آن را «طلب» بدانیم و قائل به مغایرت آن با «اراده» شویم.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که نزاع بین طرفداران اتحاد و طرفداران تغایر طلب و اراده، نزاعی لفظی است؛ یعنی: کسانی که قائل به اتحاد «طلب» و «اراده» شده‌اند، اتحاد «طلب حقیقی» و «اراده‌ی حقیقی» و اتحاد «طلب انشایی» با «اراده‌ی انشایی» را بیان کرده‌اند؛

و کسانی که قائل به تغایر «طلب» و «اراده» شده‌اند، تغایر «اراده‌ی حقیقی» (منصرف الیه «اراده») و «طلب انشایی» (منصرف الیه «طلب») را بیان کرده‌اند.

کلام «مرحوم نائینی»⁸¹

ایشان فرد حقیقی و اعتباری داشتن «طلب»، ظهور «طلب» در «طلب انشایی» و ظهور «اراده» در «اراده‌ی حقیقی» را می‌پذیرند؛ اما به دیگر مطالب «مرحوم آخوند» اشکال می‌کنند. اتحاد یا تغایر طلب و اراده

«مرحوم آخوند» رأی به یکی بودن «طلب» و «اراده» داد؛ اما این مطلب مورد پذیرش «مرحوم نائینی» نیست. ظاهر کلام «مرحوم آخوند» اتحاد مفهومی «طلب حقیقی» با «اراده‌ی حقیقی» و اتحاد مفهومی «طلب انشایی» با «اراده‌ی انشایی» است. در مقابل، برخی دیگر معنای این دو را متفاوت دانسته و قائل به اتحاد مصداقی آنها هستند؛ اما «مرحوم نائینی» معتقد است «طلب» و «اراده» هم از لحاظ مفهوم و هم از لحاظ مصداق متفاوت هستند.⁸²

دلیل ایشان بر مغایرت مفهومی طلب و اراده این است که با رجوع به علائم وضع مشخص می‌شود که: «طلب» در صورتی اطلاق می‌شود که شخص مشغول انجام عمل یا مقدمات آن شده باشد که: اگر متعلق طلب فعل خود شخص باشد، «طلب حقیقی» یا «طلب تکوینی» نام دارد؛ و اگر متعلق طلب فعل غیر باشد، «طلب انشایی» یا «طلب اعتباری» نام دارد؛ و این تقسیم که با متعلق طلب انجام می‌گیرد با تقسیم «مرحوم آخوند» که خود «طلب» را به حقیقی و انشایی تقسیم کردند، تفاوت دارد؛

و در صورتی که شخصی چیزی را دوست داشته باشد، اما هنوز به آن مشغول نشده باشد، «طلب» اطلاق نمی‌شود، اما «اراده» اطلاق می‌شود.

به‌طور مثال «طالب العلم»:

به شخصی گفته می‌شود که مشغول به علم‌آموزی یا مقدمات آن باشد؛

و به شخصی که علم را دوست داشته باشد، اما برای علم‌آموزی تلاش نکند، اطلاق نمی‌شود.

همچنین اگر کسی حیوان خود را گم کرده و آن را دوست داشته باشد ولی به دنبال آن نباشد، «یطلب دابته» بر او صادق نیست؛ اما «یرید دابته» بر او صادق است و «یطلب دابته» تنها در صورتی بر شخص صدق می‌کند که شروع به جستجوی آن کند. به نظر ایشان علت متحد دانستن «طلب» و «اراده» نحوه‌ی طرح این بحث است؛ یعنی کسانی که قائل به اتحاد شده‌اند بحث را این‌گونه طرح کرده‌اند که اشاعره «طلب» و «اراده» را متفاوت دانسته و کلام نفسی را به‌عنوان دلیل مدعای خویش ذکر کرده‌اند؛ اما این نحوه‌ی طرح مسئله اشتباه است.

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند با اینکه مکتب اشاعره مورد پذیرش نبوده و قائل به کلام نفسی نیز نیستیم، اما به دلیل اختلاف تبایر «طلب» و «اراده» قائل به تغایر این دو هستیم و معتقدیم وجه معقولی برای اتحاد مفهومی «طلب» و «اراده» وجود ندارد و تنها کسی که قائل به اتحاد مفهومی این دو شده «مرحوم آخوند» بوده است.

به نظر ایشان «طلب» و «اراده» حتی اتحاد مصداقی نیز ندارند و مصداق «اراده» اعم از مصداق «طلب» هستند. به‌طور مثال: کسی که علم را دوست دارد ولی هنوز مشغول به علم‌آموزی نشده:

مصداق «دوستدار علم» بوده و «یرید العلم» بر او صادق است؛

اما مصداق «طالب علم» نبوده و «یطلب العلم» بر او صادق نیست.

ایشان می‌فرمایند چگونه می‌توان «طلب» و «اراده» را متحد دانست؛ درحالی‌که:

«طلب» از سنخ فعل است و به همین دلیل تا شخص مشغول به انجام عمل نشود، «طلب» صدق نمی‌کند؛

و «اراده» از سنخ کیف نفسانی و به جهت شوق اکید شخص به چیزی است؛

81- «اجود التقريرات»، جلد اول، صفحه‌ی 88.

82- «مرحوم نائینی» منکر «اراده‌ی انشایی» هستند. به نظر ایشان «اراده» کیف نفسانی است و به همین جهت از سنخ امر حقیقی است و در نتیجه قابل انشاء نیست. به عبارت دیگر به سبب اعتبار، «اراده» محقق یا معوم نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان قائل به «اراده‌ی انشایی» شد.

و مقولات متباین به تمام ذات هستند و یکی دانستن آنها ممکن نیست.

موضوع له «طلب»

«مرحوم آخوند» موضوع له «طلب» را «مطلق طلب» دانسته و آن را منصرف به «طلب انشایی» دانست. این کلام مورد پذیرش نیست و طبق تبادل، موضوع له این واژه:

در ماده «مشغول شدن شخص برای انجام فعل و تحصیل غرض» است؛

و در هیئت نسبت ایقاعیه یعنی «تحمیل الفعل علی غیر» است. البته طلب کردن به این معناست که شخص به دنبال مشغول شدن مکلف به انجام کار است و به همین جهت «طلب» مصداق «طلب انشایی» می‌شود؛ نه اینکه «طلب انشایی» در موضوع له «طلب» اخذ شده باشد.

علت این اختلاف «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» این است که:

«مرحوم آخوند» وضع حروف را وضع عام و موضوع له عام دانست و به همین دلیل موضوع له را هم در ماده و هم در هیئت، معنایی اسمی می‌داند؛

اما «مرحوم نائینی» وضع حروف را وضع عام و موضوع له خاص می‌داند و:

چون ماده اسم است، موضوع له آن را اسم (التصدی لتحصیل شیء فی الخارج) می‌داند؛

اما به دلیل معنای حرفی بودن هیئت، موضوع له آن را معنای حرفی (نسبت ایقاعیه) می‌داند.

مستعمل فیه صیغهی «امر»

«مرحوم آخوند» مستعمل فیه صیغهی امر را «طلب» دانستند؛ اما این کلام مورد پذیرش نیست. «اراده» و «طلب» در مستعمل فیه یا موضوع له صیغهی امر اخذ نشده‌اند، بلکه موضوع له صیغهی امر «نسبت ایقاعیه» است؛ و زمانی که شخصی دیگری را به کاری امر می‌کند:

چون ظاهر امر کردن این است که شخص آن کار را دوست دارد، امر کردن مصداق «اراده» می‌شود نه اینکه «اراده» در مستعمل فیه یا موضوع له «امر» اخذ شده باشد؛

و چون شخص به دنبال این است که مکلف مشغول انجام کار شود، امر کردن مصداق «طلب» می‌شود نه اینکه «طلب» در مستعمل فیه یا موضوع له صیغهی «امر» اخذ شده باشد.

به عبارت دیگر متبادر از امر کردن این است که آمر، فعل را بر ذمه‌ی مخاطب تحمیل می‌کند و:

اینکه به لحاظ مصداقی چون آمر کار را دوست دارد، امر کردن مصداق مراد او می‌شود و چون متعلق امر فعل غیر است، امر کردن مصداق مراد تشریعی او می‌شود،

ارتباطی به اخذ «اراده» در مستعمل فیه یا موضوع له هیئت «امر» ندارد.

نسبت طلب و اراده

«مرحوم آخوند» علم (تصور و تصدیق مربوط به حصولی است؛ درحالی‌که علم خداوند حضوری است)، شوق، شوق اکید و اراده را از مبادی عمل دانستند که پس از این عوامل، فعل محقق می‌شود. به عبارت دیگر «مرحوم آخوند»، «اراده» را جزء اخیر علت تامه دانستند.

«مرحوم نائینی» با این کلام مخالف بوده و «اراده» را جزء اخیر علت تامه نمی‌داند. به نظر ایشان بین اراده و حصول فعل، واسطه‌ای به نام اختیار وجود دارد و مبادی عمل این‌گونه هستند: تصور و تصدیق (علم)، شوق، شوق اکید، اراده و اختیار و پس از این عوامل است که فعل محقق می‌شود. به عبارت دیگر به نظر ایشان جزء اخیر علت تامه، اختیار است که با اراده و طلب نیز متفاوت است:

اراده دوست داشتن و شوق مؤکد است؛

طلب مشغول شدن (تصدی) به فعل یا مقدمات آن است؛

و اختیار سلطه‌ای است که فاعل به سبب آن اگر بخواهد کار را انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را ترک می‌کند.

اگر این سلطه (ان شاء فعل و ان شاء ترک) در جایی محقق نباشد، اختیار نیز وجود ندارد و جبر محقق است. به همین دلیل نمی‌توان گفت «انجام یا ترک یک فعل لازمه‌ی ذات خداوند است»؛ زیرا این کلام به معنای حتمی بودن انجام یا ترک آن کار و انکار اختیار خداوند است. تمام مبادی فعل تا قبل از اختیار مانند مقتضی هستند و پس از تحقق این مبادی، سلطه‌ی فرد نیز در انجام یا ترک فعل نقش دارد و اگر با تحقق دیگر عوامل ضرورتاً فعل انجام شود یا ضرورتاً فعل ترک شود، اختیار محقق نبوده و فعل، فعل اختیاری نیست، بلکه فعل طبیعی و قهری است.

با دقت در این مطالب مشخص می‌شود که نمی‌توان گفت «با تحقق اراده علت تامه محقق شده و با وجود علت تامه ضرورتاً معلول محقق می‌شود»؛ زیرا طبق این کلام اختیار نقشی در انجام فعل ندارد و این کلام به جهت خلط بین فاعل طبیعی و فاعل مختار است؛ یعنی:

از آنجایی‌که در فاعل طبیعی اختیار وجود ندارد، با تحقق دیگر مبادی انجام عمل حتمی می‌شود؛

اما در فاعل مختار، اختیار وجود دارد و تحقق فعل علاوه بر دیگر مبادی به اختیار نیز محتاج است. نتیجه اینکه علت تامه مساوی با ضرورت انجام عمل نیست؛ زیرا علت تامه شامل علم، شوق اکید و اراده است و پس از علت تامه باید اختیار نیز صورت بگیرد تا فعل انجام یا ترک شود. به همین دلیل علت تامه تنها باعث سلطنت می‌شود و موجب ضرورت تحقق عمل نمی‌شود.

برای روشن‌تر شدن این کلام می‌توان این‌گونه مثال زد که در جایی که شخصی چیزی را قلباً دوست داشته و به آن شوق مؤکد داشته باشد؛ اما به دنبال آن شیء رفتن را اختیار نکند:

اراده که به معنای دوست داشتن است، محقق است؛

اما اختیار کردن فعل محقق نیست.

«مرحوم نائینی» با استفاده از همین مطلب به شبهه‌ی جبر پاسخ می‌گویند. به نظر ایشان زمانی که تمام عوامل موجود شد، هنوز اختیار شخص مطرح است و تا زمانی که فاعل، فعل را اختیار نکند، فعل محقق نمی‌شود.

تفاوت‌های کلام «مرحوم آخوند» با کلام «مرحوم نائینی»

با توجه به این مطالب سه تفاوت اصلی بین کلام «مرحوم آخوند» و کلام «مرحوم نائینی» روشن می‌شود:

1. «مرحوم آخوند» طلب و اراده را مفهوماً متحد دانست؛ اما «مرحوم نائینی» حتی اتحاد مصداقی این دو را نپذیرفت و:

موضوع له «طلب» را تصدی شخص بر فعل یا مقدمات آن دانست؛

موضوع له «اراده» را «دوست داشتن» و «شوق مؤکد» دانست؛

موضوع له هر دو را با موضوع له «امر» متفاوت دانست و موضوع له این واژه را در ماده «واقعه‌ی مهم» و در

هیئت «نسبت ایقاعیه» دانست؛

و برای اثبات مدعای خویش از تبادر و مثال‌هایی مانند «طالب العلم» استفاده نمود.

2. «مرحوم آخوند» موضوع له ماده و هیئت امر را «طلب» دانست؛ اما «مرحوم نائینی»:

علاوه بر اینکه به دلیل وضع عام و موضوع له خاص دانستن معنای حرفی نمی‌تواند موضوع له هیئت امر را اسم

بداند و از «نسبت ایقاعیه» استفاده می‌کند،

و علاوه بر اینکه برخلاف «مرحوم آخوند» موضوع له ماده‌ی امر را «واقعه‌ی مهم» می‌داند،

اخذ شدن «طلب» و همچنین «اراده» را در موضوع له و مستعمل فیہ «امر» انکار می‌کنند و تنها این مطلب را

می‌پذیرند که در بسیاری از اوقات به جهت اینکه شارع مکلف را متصدی انجام عمل می‌کند، امر او مصداق «طلب»

می‌شود و به جهت اینکه شارع شوق مؤکد به فعل دارد، امر او مصداق «اراده» می‌شود.

3. «مرحوم آخوند» معتقد است که «اراده» جزء اخیر علت تامه است؛ اما «مرحوم نائینی» معتقد است پس از «اراده» جزء

دیگری به نام «اختیار» وجود دارد که با «شوق مؤکد»، «اراده»، «طلب» (تصدی بر انجام عمل) و «امر» (تحمیل الفعل

علی غیر) تفاوت داشته و به معنای سلطه‌ای است که فاعل به سبب آن اگر بخواهد کار را انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را

ترک می‌کند. ایشان برای اثبات این مدعا نیز از شواهد عرفی کمک می‌گیرد؛ مانند مواردی که انسان چیزی را دوست دارد؛

اما آن را اختیار نمی‌کند.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»⁸³

اتحاد یا تغایر طلب و اراده

کلام «مرحوم آخوند» در مورد اتحاد «طلب» و «اراده» مورد پذیرش است اما:

ایشان قائل به اتحاد مفهومی این دو شدند؛ درحالی‌که اتحاد بین این دو مصداقی بوده و از جهت مفهوم با هم تباین

دارند؛

و ایشان نزاع اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» را نزاعی لفظی دانستند و کلام قائلین به اتحاد و تغایر را توجیه

کردند⁸⁴ که این توجیه ایشان به دلیل ناسازگار بودن با ادله‌ای که برای اتحاد یا تغایر بیان می‌شود پذیرفته نیست.

«مرحوم آخوند»:

اشاعره را قائل به تغایر دانست و دو دلیل را از قول ایشان نقل کرد: کلام نفسی و اوامر امتحانیه؛ درحالی‌که ادله‌ی

تغایر، منحصر در این دو دلیل نیست؛

و معتزله و امامیه را قائل به اتحاد دانست و نبودن امری غیر از اراده و مبادی آن در نفس در هنگام طلب را به‌عنوان

دلیل این قول ذکر کرد؛ درحالی‌که دلیل قائلین به اتحاد نیز منحصر در این دلیل نیست.

83- نهاية الأفكار، صفحہ 164 و 165.

84- توجیه ایشان این‌گونه بود که قائلین به اتحاد بین طلب حقیقی و طلب انشایی را با اراده‌ی متحد دانسته‌اند؛ درحالی‌که قائلین به تغایر، طلب انشایی را با اراده‌ی حقیقی متحد دانسته‌اند.

لفظی بودن نزاع اتحاد و تغایر در کلام برخی دیگر نیز آمده است که این گروه نیز تنها برخی عبارات را لحاظ کرده‌اند و با توجه به همین عبارات توجیهی برای نزاع ذکر کرده و لفظی بودن آن را نتیجه گرفته‌اند؛ درحالی‌که این توجیهات با مجموع ادله‌ی دو گروه سازگار نیست⁸⁵ و با بررسی دلایلی که اشاعره برای تغایر «طلب» و «اراده» آورده‌اند مشخص می‌شود که توجیه «مرحوم آخوند» نسبت به کلام ایشان تنها در مورد برخی از ادله‌ی ایشان صحیح است. این دلایل عبارت‌اند از:

1. طلب خداوند به امر محال و غیر قابل تحقق تعلق می‌گیرد (این امر ممکن است گرچه شاید وقوع پیدا نکرده باشد)؛ اما اراده‌ی او به محالات تعلق نمی‌گیرد. در مقابل این گروه عدلیه قرار دارند که معتقدند طلب و اراده‌ی خداوند به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا اراده [یا طلب؟] برای برانگیختن بنده برای انجام فعل است و اگر فعل، محال باشد، انگیزه‌ای برای انجام عمل در مکلف ایجاد نمی‌شود.

2. تخلف مطلوب خداوند از طلب او ممکن است؛ اما تخلف مراد خداوند از اراده‌ی او ممکن نیست. در مقابل این گروه «عدلیه» قرار دارند که معتقدند تخلف از طلب و اراده‌ی تشریعی خداوند ممکن است و تخلف از طلب و اراده‌ی تکوینی خداوند ممکن نیست.

3. در اوامر امتحانی و تکلیف کفار به فروع دین:

«طلب» وجود دارد؛ یعنی خداوند مأمور به و فرع دینی را از کفار طلب می‌کند؛

اما «اراده» وجود ندارد؛ یعنی وقوع متعلق اوامر امتحانی مانند ذبح شدن حضرت اسماعیل علیه‌السلام و انجام شدن فروع دین را توسط کفار را اراده نمی‌کند.

4. ثواب و عقاب بر اساس «طلب» خداوند شکل می‌گیرد نه بر اساس «اراده» او.

5. اشاعره قائل به جبر بوده و معتقدند که افعال انسان طبق عادت الهی است؛ یعنی انسان مجرای عادت الهی بوده و هر فعلی که متعلق اراده‌ی الهی شد، طبق همان اراده انجام می‌شود. اگر اراده‌ی خداوند به انجام شدن فعل باشد، فعل انجام می‌پذیرد و اگر اراده‌ی خدا به ترک عمل باشد، فعل ترک می‌شود و انسان هیچ نقشی در این افعال ندارد.⁸⁶ عقاب انسان نیز به جهت مخالفت با طلب خداوند است؛ یعنی خداوند متعال نماز خواندن را از کافر طلب کرده؛ اما نماز خواندن او را اراده نکرده است و نماز نخواندن کافر به جهت اراده نکردن خداست و عقاب او به جهت مخالفت با طلب خداوند.

6. حسن و قبح عقلی صحیح نبوده و ملاک حسن و قبح، افعال خداوند است.⁸⁷ به‌طور مثال اراده‌ی خداوند به انجام ندادن فروع دین توسط کفار تعلق گرفته و چون اراده‌ی الهی علت تامه است، کفار در انجام ندادن فروع دین مجبور هستند. درعین‌حال خداوند کفار را به جهت مخالفت آنها با طلب او عقاب می‌کند و گرچه این عمل ظلم است، اما فاقد اشکال است؛ زیرا انسان با عقل محدود خود ظلم را قبیح دانسته و قبح آن را ذاتی می‌داند. ملاک حسن و قبح عقل انسان نیست، بلکه ملاک آن افعال خداوند است و هر کاری را خداوند انجام دهد حسن است. به همین دلیل «غزالی» معتقد است اگر خداوند «شمر» را به بهشت ببرد، گرچه مرتکب ظلم شده اما این فعل او حسن است و اگر نیکوکارترین افراد را به جهنم ببرد، گرچه مرتکب ظلم شده اما این فعل او نیز حسن است. علت حسن بودن این افعال، تعلق اراده‌ی الهی به آنهاست و نمی‌توان با عقل محدود انسانی به قبیح بودن آن حکم کرد.

7. در مرحله‌ی اقتضاء یعنی رابطه‌ی احکام با مصالح و مفاسد نیز «طلب» و «اراده» مغایرت دارند:

«طلب» خداوند متعال از مصلحت و مفسده تبعیت نمی‌کند؛ یعنی این‌گونه نیست که ابتدا مصلحت یا مفسده‌ای وجود داشته باشد و سپس «طلب» مولا به آن تعلق بگیرد؛ «طلب» از صفات فعل خداوند بوده و حادث است؛

اما «اراده» خداوند ملائم مصالح و مفاسد است؛ یعنی چون علم خداوند قدیم بوده و از قدیم به مصلحت یا مفسده‌ی فعل علم داشت، از قدیم انجام یا ترک آن فعل را اراده کرده است و در نتیجه اراده‌ی خداوند نیز قدیم بوده و از صفات ذات است.

8. کلام نفسی از قدمای ثمانیه بوده و بین کلام نفسی با کلام لفظی تفاوت وجود دارد؛ زیرا کلام نفسی همرتبه‌ی «اراده» است و کلام لفظی همرتبه‌ی «طلب».

توجیهی که «مرحوم آخوند» نسبت به کلام اشاعره بیان فرمودند این بود که:

مراد ایشان از «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است؛

85- «مرحوم آقا ضیاء» دو توجیه دیگر را نیز برای لفظی بودن مناقشه ذکر می‌کنند؛ اما قائل آنها یافت نشده و این دو توجیه را در اینجا ذکر نمی‌کنیم.

86- به همین دلیل است که «غزالی»، شیعه را به دلیل لعن کردن «شمر» مذمت می‌کند؛ زیرا معتقد است «شمر» طبق اراده‌ی الهی عمل کرده و اگر اراده‌ی الهی نبود، این فعل از او سر نمی‌زد.

87- گرچه تمام عدلیه حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند؛ اما دیدگاه معتزله نسبت به این مسئله از لحاظ معرفت‌شناختی با دیدگاه شیعه متفاوت است. معتزله علاوه بر اینکه معتقد بودند عقل حسن و قبح را درک می‌کند، معتقد بودند عقل در تمامی موارد حسن و قبح افعال را درک می‌کند؛ اما شیعه گرچه می‌پذیرد که ادراک حسن و قبح توسط عقل معتبر و حجت بوده و امر شارع نیز بر همین اساس است؛ اما نمی‌پذیرد که عقل در تمامی موارد بتواند حسن و قبح را درک کند.

و مراد ایشان از «طلب»، «طلب انشایی» است.

این توجیه در مورد برخی از دلایل اشاعره مانند اوامر امتحانیه درست است؛ اما در مورد دیگر دلایل صحیح نیست. به طور مثال یکی از دلایل ایشان امکان تعلق «طلب» به امر محال و عدم امکان تعلق «اراده» به امر محال است که در اینجا تفکیکی بین «طلب انشایی» و «طلب حقیقی» وجود ندارد.

در نتیجه نمی توان نزاع بین قائلین به اتحاد و قائلین به تغایر «طلب» و «اراده» را نزاعی لفظی دانست.

بررسی آراء

انواع مفاهیم

«مرحوم آخوند» معتقد بودند که «طلب» و «اراده» از مفاهیمی اند که هم دارای مصادیق حقیقی هستند و هم دارای مصادیق اعتباری. این کلام ایشان مورد پذیرش است.

موضوع له واژه ی «امر»

«مرحوم آخوند» فرمودند:

موضوع له واژه ی «امر» «طلب انشایی» است؛

ظهور این واژه نیز در همین معناست؛

منصرف الیه «طلب»، «طلب انشایی» است؛

و منصرف الیه «اراده»، «اراده ی حقیقی» است.

در مبحث علائم وضع این نکته را متذکر شدیم که تبادر، صحت حمل و صحت سلب مبتنی بر ارتکاز هستند و به همین دلیل این علائم در صورتی کارایی دارند که ارتکاز شخص، ارتکاز اهل لسان باشد و از آنجایی که ارتکاز افراد غیر عرب زبان عربی نیست و همچنین ارتکاز شخص عرب زبانی که با عربی معاصر تکلم می کند با زبان عربی گذشته تفاوت دارد، نمی توان برای کشف موضوع له از این علائم کمک گرفت.

با وجود این اشکال صغروی، شخصی که از اهل لسان نیست می تواند به استعمالات رجوع کرده و با کمک اطراد، موضوع له را کشف کند. به عبارت دیگر این شخص به جای اینکه ارتکازات خود در تفهیم و تفهم را پایه ی بحث قرار دهد، ارتکازاتی را که در مورد آیات و روایات وجود دارد مبنا قرار داده و از این طریق سعی در کشف موضوع له می کند. همچنین شخصی که اهل لسان بوده و به زبان عربی معاصر تکلم می کند، نمی تواند به ارتکاز بدوی خود تمسک کند، بلکه باید استعمالات واژه در آیات و روایات را بررسی کند و به این وسیله به این ظاهر حال برسد که ارتکاز او با ارتکاز شخص عرب زبانی که به زبان عربی قدیم صحبت می کرده تطبیق دارد یا خیر. شخص پس از احراز این ظاهر حال است که می تواند از تبادر، صحت حمل یا عدم صحت سلب استفاده کند.

در نتیجه برای کشف موضوع له واژه ی «امر» نمی توان به تبادر شخص فارس زبان یا فارس زبانی که در محیط عربی زندگی کرده است یا عرب زبانی که به زبان عربی امروزه تکلم می کند اعتماد کرد، بلکه باید استعمالات این واژه را در آیات و روایات بررسی کرد.

برای بررسی این مطلب نباید به تبادر بدوی خود تکیه کرد، بلکه باید واژگان «امر»، «آمر»، «مأمور» و... را در آیات و روایات (استعمالاتی که در عربی قدیم است و نه استعمالات در عربی معاصر) جستجو کرد. پس از بررسی استعمالات این واژه تعدادی استعمال یافت می شوند که اختصاص به مقام خاصی ندارند. در این صورت، آن استعمالات، استعمال در مجاز مشهور نیستند؛ زیرا مجاز مشهور مختص به مقامی خاص است. با ارتکازی که از این استعمالات به دست می آید می توان واژگانی مانند «دستور» و «فرمان» را معادل واژه ی «امر» دانست.

در مرحله ی بعد باید این مطلب را بررسی کرد که این معادل ها نیز در استعمالات اهل لسان در مقامات عدیده به کار می روند یا خیر. پس از احراز استعمال این واژگان در مقامات عدیده، معادل بودن آنها با واژه ی «امر» نیز احراز می شود و در اینجا می توان به ارتکاز خود از «دستور» مراجعه کرد. آنچه با شنیدن این واژه به ذهن ما متبادر می شود «طلب انشایی» است و اگر «طلب حقیقی» ابراز نشود، به آن «دستور» اطلاق نمی کنیم. همچنین با شنیدن این واژه «طلب وجوبی» به ذهن متبادر می شود.

در نتیجه:

در این مدعا که موضوع له ماده ی «امر»، «طلب انشایی» و «طلب وجوبی» است و ظهور آن نیز در این معانی است، با «مرحوم آخوند» موافقیم؛

اما به دلیل اشکال صغروی ای که بر تبادر، صحت حمل و صحت سلب وارد کردیم، از استعمالات آیات و روایات برای کشف موضوع له کمک گرفتیم.

موضوع له طلب و اراده

«مرحوم آخوند» فرمودند:

موضوع له یا دستکم منصرف الیه واژه‌ی «طلب»، «طلب انشایی» است، و موضوع له یا دستکم منصرف الیه واژه‌ی «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است. این کلام ایشان مورد پذیرش نیست. گویا «مرحوم آخوند» تنها استعمالات این واژگان را در آیات و روایات مربوط به احکام بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند؛ اما حتی در این صورت نمی‌توان کلام ایشان را پذیرفت؛ زیرا: گرچه شاید بیشتر طلب‌هایی که در این آیات و روایات وارد شده‌اند طلب تشریعی باشند؛ اما این مطلب در مورد «اراده» نیز صادق بوده و بیشتر اراده‌هایی که در این آیات و روایات وارد شده‌اند، اراده‌ی تشریعی هستند.

با بررسی آیات و روایات مربوط به احکام مشخص می‌شود که «طلب» و «اراده» در «طلب تشریعی» و «اراده‌ی تشریعی» کثرت استعمال دارند و استعمال آنها در «طلب حقیقی» و «اراده‌ی حقیقی» کم است؛ اما این مطلب برای احراز انصراف کافی نیست، بلکه باید استعمالات این دو واژه را در تمام آیات و روایات مورد بررسی قرار داد. با این بررسی مشخص می‌شود که:

گرچه استعمال «طلب» در «طلب انشایی» کثرت دارد، اما استعمال آن در «طلب حقیقی» نادر نیست؛ و گرچه استعمال «اراده» در «اراده‌ی حقیقی» کثرت دارد، اما استعمال آن در «اراده‌ی تشریعی» نادر نیست. در نتیجه به علت اینکه انصراف از کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر شکل می‌گیرد، نمی‌توان ظهور «طلب» را در «طلب انشایی» و ظهور «اراده» را در «اراده‌ی حقیقی» پذیرفت و باید گفت: موضوع له «طلب» اعم از «طلب انشایی» و «طلب حقیقی» است؛ و موضوع له «اراده» نیز اعم از «اراده‌ی انشایی» و «اراده‌ی حقیقی» است؛ و انصراف این دو واژه به یک حصه‌ی خاص مورد پذیرش نیست، بلکه در هر موردی باید بر اساس قرینه‌ی موجود در آن حکم کرد.

طلب به حمل شایع

«مرحوم آخوند» فرمودند تنها «طلب حقیقی» است که طلب به حمل شایع است. این کلام طبق اصطلاح حمل شایع است و می‌توان این اصطلاح را طبق کلام «مرحوم سبزواری» یا طبق کلام «میرزا جهانگیرخان قشقایی» و «مدرس زنوزی» معنا کرد. اصطلاح از تصورات بوده و صدق و کذب در آن راه ندارد. اتحاد یا تغایر طلب و اراده

گویا در این بحث بین معنای لغوی «اراده» و معنای اصطلاحی این واژه که در کلام فلاسفه استفاده می‌شود تفکیک نشده است. به‌طور مثال «مرحوم نائینی» برای اثبات تغایر طلب و اراده، از استعمالاتی مانند «طالب العلم» استفاده می‌کنند و در بیان حکم علت تامه، واسطه شدن اختیار بین اراده و معلول را واجب می‌دانند و معتقدند اینکه اراده جزء اخیر علت تامه است، تنها در فاعل‌های طبیعی صحیح است.

برای روشن شدن این مطالب باید به معنای لغوی و اصطلاحی «اراده» توجه نمود. «اراده»: در لغت دو معنا دارد: الف) اراده‌ی ذاتی که به معنای دوست داشتن یعنی شوق مؤکد است. ب) صفت فعل که به معنای تصمیم بر انجام عمل است؛

و در فلسفه نه به معنای شوق مؤکد، بلکه به معنای شوق مؤکدی است که:

در اراده‌ی تکوینی به دنبال آن حرکت عضلانی برای انجام عمل انجام می‌شود؛

و در اراده‌ی تشریعی به دنبال آن برانگیختن مخاطب برای انجام عمل انجام می‌شود.

به عبارت دیگر «اراده» در فلسفه به معنای «مطلق شوق مؤکد» نیست، بلکه دارای قید است. به همین دلیل اشکال «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم نائینی»، «مرحوم تبریزی» و... به «مرحوم آخوند» وارد نیست؛ زیرا «مرحوم آخوند»، «اراده» به معنای فلسفی را جزء اخیر علت تامه می‌دانند؛ یعنی طبق اصطلاح فلسفی در کارهای اختیاری:

هم «مشیت» وجود دارد؛

و هم «اراده» وجود دارد که از «اراده» به «عزم» نیز تعبیر می‌شود؛

و «مشیت» قبل از «اراده» است؛ یعنی ممکن است فاعل مختار به کاری شوق و شوق مؤکد داشته باشد اما به مرحله‌ی عزم و جزم یعنی اراده نرسد.

«مرحوم آخوند»، «اراده» را نه به معنای «شوق مؤکد»، بلکه به معنای «عزم و جزم» می‌دانند. ایشان در بحث تجری نیز بحث طلب و اراده را مطرح کرده و «اراده» را به «عزم و جزم» که مرحله‌ی بعد از «شوق مؤکد» است معنا می‌کنند.

به همین جهت «مرحوم آقا ضیاء» این اشکال را به «مرحوم نائینی» وارد می‌کنند که کلام «مرحوم آخوند» در بیان شما به درستی معنا نشده است؛ زیرا «مرحوم آخوند»، «اراده» را به «شوق مؤکد» معنا نمی‌کنند و در جایی که عمل محقق نشود، «اراده» را محقق نمی‌دانند.

در نتیجه اشکال «مرحوم نائینی» به «مرحوم آخوند» وارد نبوده و واسطه بودن «اختیار» بین «اراده» و فعل صحیح نیست؛ زیرا به نظر «مرحوم آخوند» اگر «اختیار» محقق نباشد، «اراده» نیز محقق نیست، نه اینکه قبل از فعل اراده وجود دارد و شخص فعل یا ترک را اختیار می‌کند. به عبارت دیگر «مرحوم آخوند»، «اراده» را جزء اخیر علت تامه و پس از اختیار قرار می‌دهد. طبق این کلام حتی این امکان وجود دارد که فاعل مختار انجام فعل را اختیار کند اما به دلیل وجود مانع، اراده به معنای مصطلح محقق نشود. با توجه به این نکات معتقدیم:

باید بین بحث در معنای لغوی و بحث در معنای اصطلاحی «طلب» و «اراده» تفکیک صورت بگیرد؛

«طلب» و «اراده» تغایر لغوی دارند و این مطلب با بررسی استعمالات نیز ثابت می‌شود؛

اما این مطلب نمی‌تواند منشأ اشکال بر «مرحوم آخوند» بوده و تغایر «طلب» و «اراده» را اثبات کند؛ زیرا اراده‌ای که در این مقام استعمال می‌شود، به معنای اصطلاحی است؛

نزاع اشاعره و عدلیه در «طلب» و «اراده» لغوی نبوده است، بلکه در مورد «طلب» و «اراده» مصطلح خودشان جاری بوده است و هر گروهی به دنبال بررسی «طلب» و «اراده» مصطلح خود بوده‌اند؛

و در مورد این نزاع معتقدیم که «طلب» و «اراده» مصداقاً با هم معتقدند و مفهوماً با هم تغایر دارند.

خلاصه‌ی رأی در زمینه‌ی اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» این است که:

«طلب» و «اراده» به معنای لغوی مفهوماً و مصداقاً با هم تفاوت دارند و کلام «مرحوم نائینی» در این زمینه صحیح است؛

«طلب» و «اراده» به معنای مصطلح، مصداقاً با هم اتحاد دارند و مفهوماً با هم تغایر دارند و کلام «مرحوم آقا ضیاء»، «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم امام» در این زمینه صحیح است؛

و عدم تفکیک بین این دو بحث باعث برداشت اشتباه اصولیین از کلام یکدیگر شده است؛ یعنی در کلام یک اصولی مراد از «اراده» معنای لغوی یا اصطلاحی آن بوده و اصولی دیگری آن را طبق معنای دیگر بیان نموده و به آن اشکال وارد کرده؛ در حالی که آن کلام در همان معنای خود درست بوده است. به‌طور مثال:

اگر «اراده» به معنای لغوی یعنی «شوق مؤکد» معنا شود، این مطلب صحیح است که «در صورتی که بعد از تحقق علت تامه معلول نیز ضروری باشد، اختیار نفی شده و جبر ثابت می‌شود»؛

اما اگر «اراده» به معنای اصطلاحی یعنی «جزء اخیر علت تامه» و «شوق مؤکدی که بعد از آن حرکت عضلانی یا تحریک اتفاق می‌افتد» معنا شود، تفکیک معلول از اراده خلف اراده خواهد بود و در صورت تحقق اراده ضرورتاً معلول نیز باید محقق شود؛ زیرا با تحقق جزء اخیر علت تامه، نبود معلول بی‌معنا خواهد بود. اختیار و سلطه‌ای که در کلام «مرحوم نائینی» بیان شده بود نیز قبل از اراده‌ی مصطلح قرار دارد و نه پس از آن.

«مرحوم آخوند» پس از بحث در مورد اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده»، نزاع در این زمینه را لفظی دانستند؛ اما این کلام پذیرفته نبوده و اشکال «مرحوم آقا ضیاء» به آن وارد است.

اشاعره آثار کلامی مهمی را بر تغایر طلب و اراده مترتب می‌کنند. به‌طور مثال:

طبق نظر ایشان کلام نفسی از قدماء ثمانیه بوده و غیر از علم و اراده است. بر این اساس است که اشاعره حقیقت قرآن را قدیم دانسته و حکم به کفر منکر این مطلب می‌کنند؛

در حالی که طبق نظر شیعه حقیقتی به نام کلام نفسی که غیر از علم و اراده باشد، در ذات وجود ندارد و بر همین اساس نتایجی که بر این مطلب مترتب می‌شود نیز قابل پذیرش نیست.

کلام «مرحوم بروجردی»⁸⁸

سیر تاریخی بحث «طلب» و «اراده»

ایشان بحث صفات خدا را بحثی قدیمی و مربوط به پیش از اسلام می‌دانند. این کلام ایشان صحیح است. به‌طور مثال چهار قرن قبل از میلاد، «افلاطون» در این باره بحث می‌کند. علاوه بر وی، «ارسطو»، «فیلون» و «افلوپین» نیز سخنانی در

این مورد دارند.⁸⁹

پس از اسلام بین اندیشمندان و متکلمین صحابه، بحث خاصی درباره‌ی صفات الهی وجود نداشته و در این دوره تنها روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این مورد وارد شده بود، بیان می‌شد.

در دوره‌ی تابعین⁹⁰ از اراده‌ی الهی بحث می‌شود. به‌طور مثال از «حسن بصری» مطالبی در مورد اراده نقل شده است. البته وی مطالب خود را مستند به روایاتی می‌کند که بیشتر آنها را از «انس بن مالک» و «جابر بن عبدالله انصاری» نقل شده است. بحث‌هایی که در دوره‌های بعد در مورد اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» رخ می‌دهد مربوط به فرقه‌هایی مانند «اشاعره»، «معتزله» و... است که در نهایت همه‌ی آنها از شاگردان «حسن بصری» بوده‌اند. اکثریت شاگردان «حسن بصری» گروهی را تشکیل می‌دادند که بعدها (در دوره‌ی غیبت صغری) به «اشاعره» معروف شدند. «واصل بن عطا» با جدا شدن از این گروه و تشکیل حلقه‌ی درسی مستقل، فرقه‌ای دیگر را تأسیس کرد به «معتزله» معروف شد که این نام به دلیل جدا شدن و اعتزال «واصل بن عطا» بر فرقه‌ی او گذاشته شد.

داغ شدن تنور بحث‌های «طلب» و «اراده» مربوط به دوره‌های پس از تابعین یعنی در قرن سه و چهار و به جهت مواضع «ابوالحسن اشعری» در این زمینه بوده است. وی متوفای 324 و شاگرد «ابوعلی جبائی» است که ابتدا از «معتزله» بود و سپس با پیوستن به «اشاعره» از عقاید این گروه دفاع کرد و نام این فرقه نیز از نام وی گرفته شد.

در ابتدای قرن چهارم این بحث به شدت رواج پیدا کرد. علت این امر این بود که از زمان «امام رضا علیه‌السلام» یعنی از قرن سوم، بحث قدیم یا حادث بودن قرآن مطرح شد. پیروان «واصل بن عطا» قرآن را حادث دانسته و اکثریت رأی به قدیم بودن قرآن دادند. اشکال پیروان «واصل بن عطا» به قدیم بودن قرآن این بود که قرآن از الفاظ و کلمات تشکیل شده است و قدیم دانستن الفاظ و کلمات بی‌معنی است. معتقدین به قدیم بودن قرآن در پاسخ به این سؤال دو دسته شدند. یک دسته از این افراد جریان تندروی اهل سنت و ظاهرگرا بوده و به «ظاهریه» شهرت داشتند (همانند جریان تندروی «وهابیت» در تاریخ معاصر). این گروه با استناد به یک روایت حتی جلد قرآن را نیز قدیم دانستند و رأی به کفر منکر این مطلب دادند. «مأمون» که گرایشی اعتزالی داشته است دستور به زندانی شدن این افراد می‌دهد و این امر منجر به زندانی و اعدام شدن برخی از بزرگان این گروه می‌شود.

«ابوالحسن اشعری» با درک این مطلب که دفاع از عقاید اشاعره با استناد به روایات محدود امکان‌پذیر نیست، بحث کلام نفسی و قدمای ثمانیه را مطرح می‌کند. طبق بررسی‌های انجام گرفته این مطالب در متون پیش از «ابوالحسن اشعری» وجود ندارد. وی با استفاده از کلام نفسی می‌گوید: حادث بودن کلمات و الفاظ قرآن، به جهت کلام لفظی بودن آنها است. کلام لفظی دال است و مدلولی دارد که این مدلول، از قدیم نزد خداوند حاضر بوده و قدیم است و کلام نفسی نام دارد. نسبت بین کلام نفسی و کلام لفظی مثل نسبت اراده و طلب است؛ یعنی:

طلب غیر از اراده بوده و کاشف از آن است؛

و کلام لفظی نیز غیر از کلام نفسی بوده و کاشف از آن است.

وی با اشکال به استاد خویش «ابوعلی جبائی» که از معتزله بود می‌گوید: «معتزله» علیت را می‌پذیرد و اراده را نیز جزء اخیر علت تامه می‌داند و:

اگر تغایر طلب و اراده نپذیرد، باید جبر را بپذیرد؛ زیرا با تحقق اراده‌ی خداوند علت، تامه شده و معلول قطعی می‌شود؛ درحالی‌که «معتزله» قائل به جبر نیست؛

اما اگر تغایر طلب و اراده را بپذیرد، اراده جزء اخیر علت تامه نخواهد بود، بلکه مدلول قلبی خواهد بود و چون پس از این مدلول قلبی اختیار وجود دارد، با تحقق اراده‌ی خداوند معلول واجب نبوده و جبر لازم نمی‌آید.

متکلمین شیعه نیز به این بحث پرداخته‌اند. اولین اثر مکتوب در این زمینه متعلق به «علامه حلی» است؛ اما خود ایشان می‌فرمایند که این بحث در گذشته نیز مطرح بوده است. احتمالاً اصل این بحث مربوط به «نوبختی» در قرن چهارم باشد. «حسین بن روح نوبختی» که نائب سوم «امام زمان علیه‌السلام» است، آموزاده‌ای به نام «حسن بن موسی نوبختی» دارد که هم فقیه و هم متکلم زبردستی بوده است.⁹¹

نتایج سیر تاریخی بحث

1. بحث «طلب» و «اراده» در اصل به جهت نزاع در کلام نفسی و کلام لفظی پدید آمد که این بحث نیز به‌نوبه‌ی خود به جهت نزاع در حدوث یا قدم قرآن پدید آمده بود. در نتیجه با توجه به این سیر تاریخی نمی‌توان نزاع اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» را نزاعی لفظی دانست و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه پذیرفته نیست.

90- افرادی که پیامبر صلی الله علیه و آله را درک نکرده‌اند اما اصحاب ایشان (به معنای عام اصحاب) را درک کرده‌اند.

91- عده‌ای معتقد بودند که این شخص نائب سوم خواهد بود، اما نیابت به «حسین بن روح» رسید. پس از این ماجرا «شلمغانی» نامه‌ای به او می‌نویسد و در آن عنوان می‌کند که «امام زمان علیه‌السلام» قدر ما را ندانسته و با وجود ما که اعلم هستیم، مفضل را نائب خویش قرار داده است! آموزاده‌ی «حسین بن روح» در جواب او می‌گوید من نیز در ابتدا خود را اعلم می‌دانستم؛ اما زمانی که امام علیه‌السلام او را نائب خویش قرار داد، با تأمل در ویژگی‌های «حسین بن روح» به این نکته پی بردم که او برخلاف من کنوم بوده و برای رهبری شایسته است.

2. همان‌گونه که گفته شد، اشکال «ابوالحسن اشعری» به «معتزله» این بود که «اراده» جزء اخیر علت تامه دانسته می‌شود. این مطلب نشان می‌دهد که «معتزله» در مورد معنای لغوی «اراده» صحبت نمی‌کرده‌اند، بلکه آن را جزء اخیر علت تامه دانسته و اشکال اشاعره نیز به همین مطلب بوده است. بنابراین نمی‌توان با بررسی موضوع له «طلب» و «اراده»:
موضوع له «طلب» و «اراده» را یکی دانست و اتحاد این دو را نتیجه گرفت و کلام «مرحوم آخوند» در این مورد قابل پذیرش نیست؛

یا قائل به متعدد بودن موضوع له «طلب» و «اراده» شد و تغایر این دو را نتیجه گرفت و کلام «مرحوم نائینی» در این زمینه قابل پذیرش نیست.

این نحوی برخورد با «طلب» و «اراده» ناشی از کلام «شیخ محمدتقی اصفهانی» در «هدایه المسترشدين» است. ایشان زمانی که از «طلب» و «اراده» بحث می‌کنند، به‌وسیله‌ی تبادر و استعمالات به دنبال کشف موضوع له این دو پرداخته و به تغایر آنها حکم نموده است. پس از ایشان «مرحوم آخوند» که به دنبال دفاع از قول مشهور بوده، سعی در اثبات یکی بودن موضوع این دو داشته است؛ درحالی‌که بررسی موضوع له و حتی ظهور این دو اشتباه است.
«مرحوم بروجرودی» می‌فرمایند با اینکه تغایر مفهومی «طلب» و «اراده» را می‌پذیریم؛ اما نباید این بحث مفهومی وارد نزاع اتحاد یا تغایر این دو شود.

3. در بحث «طلب» و «اراده» پیش از جدا کردن معنای «حقیقی» و «انشایی» باید بین «طلب» و «اراده» اعتباری و تکوینی تفکیک صورت پذیرد. «طلب» هم مصداق تکوینی دارد و هم دارای مصداق اعتباری است؛ اما «اراده» مصداق اعتباری ندارد و تنها دارای مصداق حقیقی است. «اراده» امری ماهوی است که در نفس فرد وجود دارد و در لغت به معنای «شوق مؤکد» و در اصطلاح به معنای «جزء اخیر علت تامه» است. در نتیجه:
«اراده» مصداق اعتباری ندارد و تنها دارای مصداق حقیقی است؛
اما متعلق اراده‌ی حقیقی:

گاهی فعل خود شخص است که «اراده‌ی تکوینی» نام می‌گیرد و «اراده» جزء اخیر علت تامه برای حرکت عضلانی برای انجام عمل است؛

و گاهی فعل دیگری است که «اراده‌ی تشریعی» نام دارد و «اراده» جزء اخیر علت تامه برای برانگیختن مکلف برای انجام فعل است. این بعث و برانگیختن معلول اراده است؛ چه مکلف آن فعل را انجام دهد و چه انجام ندهد.

کلام «مرحوم اصفهانی»⁹²

لزوم تفکیک بین مباحث «طلب» و «اراده»

در بحث «طلب» و «اراده» مطالبی بیان می‌شود که هر یک را باید جدا مورد لحاظ قرار داد و ارتباطی بین این مطالب وجود ندارد.

1. بحث از معنای لغوی «طلب» و «اراده»: یکی از این مطالب در مورد معنای لغوی این دو است که از مترادف بودن یا نبودن این دو واژه بحث می‌کند. این مطلب باید در علم لغت مورد بررسی قرار بگیرد و راه تشخیص آن عقلی نیست، بلکه با رجوع به علائم وضع است.

2. بحث از اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» به‌عنوان صفات نفسانی: یکی دیگر از این مطالب بحث‌های کلامی مربوط به این دو است. با بررسی عبارات «اشاعره»، «معتزله» و «امامیه» مشخص می‌شود که در این مورد از این مطلب بحث شده است که آیا می‌توان غیر از «طلب» صفتی نفسانی به نام «اراده» یا بالعکس قائل شد یا خیر. اثر این بحث در مورد کلام نفسانی بوده و باید در علم کلام مورد مطرح شود؛ یعنی:
اگر بپذیریم که:

«طلب» صفتی نفسانی است که با «اراده» مغایر بوده و قدیم است؛

و آنچه بعداً انشاء می‌شود و حادث است (قرآنی که بین الدفتین است) حاکی از آن صفت قدیم است،

مشکل «اشاعره» در مورد قدیم دانستن قرآن حل شده و می‌توان قائل به کلام نفسی شد؛⁹³

و اگر این مطلب را نپذیریم، نمی‌توان کلام نفسی را پذیرفت.

92- «نهایه الدرایه»، جلد 1، از صفحه‌ی 261 تا 263 و از 267.

93- «اشاعره» قائل به قدیم بودن قرآن بودند و چون کلام «ظاهریه» را که قائل به قدیم بودن قرآن بین الدفتین بودند معقول نمی‌دیدند، قائل به منلولی برای قرآن بین الدفتین شده و آن را قدیم دانستند. از آنجایی‌که «اشاعره» قائل به قدامت ثمانیه بودند و یکی از قدامت ثمانیه «اراده» بود، باید منلول را به گونه‌ای تصویر می‌کردند که مغایر با «اراده» باشد. به همین دلیل ایشان صفتی به نام «طلب» را برای خداوند فرض کردند که قدیم و مغایر با «اراده» بود. «اشاعره» قائل شدند که آنچه در قرآن بین الدفتین است، «طلب» لفظی بوده و کاشف از آن «طلب» قدیم است و آن «طلب» همان کلام نفسی است. اگر «اشاعره» قائل به اتحاد «طلب» و «اراده» می‌شدند، منلول قرآن همان «اراده» شده و دیگر امری به نام کلام نفسی در بین قدامت یافت نمی‌شد و باید حکم به اشتباه بودن قدامت ثمانیه داده می‌شد.

روش بحث در این مسئله‌ی کلامی روش عقلی است.

3. بحث از مدلول امر. بحث اصولی‌ای که در زمینه‌ی «طلب» و «اراده» وجود دارد این است که مدلول امر «طلب حقیقی» است یا «طلب انشایی».

این بحث با بحث‌های گذشته تفاوت داشته و ارتباطی به آنها ندارد؛ یعنی چه «طلب» صفت نفسانی مغایر با «اراده» باشد و چه این دو اتحاد داشته و یک صفت نفسانی باشند، در استنباط احکام شرعیه تغییری رخ نمی‌دهد. بحثی که در مورد صفت نفسانی است، به کلام نفسی مربوط می‌شود و تغییری در مباحث اصولی نمی‌دهد.

در «کفایه» بین این سه بحث که برخی از آنها لغوی هستند، برخی از آنها عقلی هستند و کارکرد کلامی - فلسفی دارند و برخی دیگر که اصولی هستند، خلط شده است؛ یعنی در این کتاب:

از این مطلب بحث می‌شود که «آیا طلب و اراده مترادف هستند یا خیر» که «مرحوم آخوند» قائل به ترادف این دو است. این بحث، بحث لغوی بوده و تأثیری در بحث‌های اصولی ندارد؛

و از این مطلب نیز بحث می‌شود که «آیا در قبال «اراده» صفت یا فعل نفسانی دیگری وجود دارد که «طلب» نامیده شود و اوامر و نواهی کاشف از آن باشد یا نه» که «مرحوم آخوند» رأی به عدم تغایر این دو می‌دهد. این بحث، بحث کلامی بوده و همانند بحث قبل تأثیری در بحث‌های اصولی ندارد؛

و از این مطلب نیز بحث می‌شود که «موضوع له امر اعم از «طلب حقیقی» و «طلب انشایی» است یا خصوص یکی از این دو است» که «مرحوم آخوند» معتقد است موضوع له «امر»، «طلب انشایی» است. این بحث، بحث اصولی است و بحث‌های اصولی تأثیرگذار است. به‌طور مثال یکی از بحث‌های اصولی این است که آیا صرف طلب مولا بدون ابراز او باعث ایجاد تکلیف بر مکلف می‌شود یا خیر. در این زمینه اختلاف است:

کسانی که معتقدند برای رسیدن به وجوب صرف طلب مولا کافی نبوده و علاوه بر آن نیاز به ابراز و اعتبار مولا نیز هست:

اگر موضوع له «امر» را «طلب انشایی» بدانند، با امر کردن مولا انشاء و اعتبار برای آنها احراز شده و وجوب را بر آن مترتب می‌کنند؛

اما اگر موضوع له «امر» را اعم از «طلب حقیقی» و «طلب انشایی» بدانند، با امر کردن مولا انشاء احراز نشده و نمی‌توانند وجوب را بر آن مترتب کنند؛

اما کسانی که صرف طلب مولا را برای ایجاد تکلیف کافی می‌دانند و امر لفظی و اعتباری را طریقی محسوب می‌کنند، چه موضوع له «امر» را «طلب» انشایی بدانند و چه اعم از «طلب انشایی» و «طلب حقیقی»، حکم به وجوب فعل می‌کنند.

تمام این مطالب در «کفایه» بیان شده‌اند؛ اما به جهت عدم تفکیک بین آنها، بین مباحث خلط صورت گرفته است. هر یک از این بحث‌ها مستقل از دیگری بوده و نظریات در باب هر یک در مبحث دیگری تأثیرگذار نیست. به‌طور مثال:

«مرحوم آخوند» رأی به ترادف موضوع له «طلب» و «اراده» می‌دهد و کسی که این دو را مترادف بداند، این دو را متحد دانسته و تغایر آنها را رد می‌کند؛ زیرا اگر دو مفهوم به یک معنا باشند، مصادیق آنها نیز واحد خواهند شد؛ اما این‌گونه نیست که در صورت حکم به تغایر موضوع له «طلب» و «اراده» لزوماً قول «اشاعره» پذیرفته شده و حکم به تغایر این دو داده شود؛ زیرا تغایر دو مفهوم لزوماً به معنای تغایر مصادیق آنها نیست⁹⁴ و بحث «اشاعره» نیز در مورد ترادف یا عدم ترادف این دو نبوده، بلکه در مورد اتحاد یا تغایر مصادیق این دو بوده است. اکثریت فلاسفه و متکلمینی که در این مورد بحث کرده‌اند، حکم به تغایر موضوع له «طلب» و «اراده» داده و درعین‌حال قائل به اتحاد مصداقی این دو شده‌اند و به عبارت دیگر تنها راه رد کلام «اشاعره» قول به اتحاد مفهومی «طلب» و «اراده» نیست.

«مرحوم اصفهانی» راجع به هر یک از این بحث‌ها می‌فرماید:

1. موضوع له «طلب» و «اراده» متفاوت هستند.

2. امکان تحقق صفتی در نفس فاعل که مغایر علم و اراده باشد منتفی نیست؛ اما نمی‌توان این صفت را کلام نفسی دانست.

3. موضوع له «امر»، «طلب انشایی» است.

موضوع له «طلب» و «اراده»

موضوع له این دو واژه با هم تفاوت دارد و تا زمانی که مولا خواست خود را ابراز (اصطلاح «تصدی» در کلام «مرحوم نائینی») نکند و خواست او صرف شوق نفسانی باشد، «طلب» محقق نمی‌شود. به‌طور مثال اگر کسی ثروت را دوست داشته

94- این امکان وجود دارد که دو مفهوم مغایر یکدیگر باشند، اما مصادیق واحدی داشته باشند. به‌طور مثال «اصالت» به معنای «منشأ اثر بودن» است و معنایی مغایر با «وجود» دارد، اما هرچه مصداق «وجود» باشد، «اصل» نیز هست و بالعکس. همین‌گونه است «وجود» و «تشخص» و ...

باشد اما فعالیتی برای ثروت اندوزی انجام ندهد، «طالب الدنيا» به او اطلاق نمی‌شود. تنها زمانی اطلاق این واژه بر شخص صحیح است که شخص این خواسته‌ی خود را ابراز کرده باشد.

حصر یا عدم حصر صفات نفسانی

این امکان وجود دارد که در نفس صفتی مغایر با علم و اراده محقق باشد؛ زیرا دلیلی بر حصر عقلی صفاتی نفسانی اقامه نشده و حداکثر می‌توان گفت که با مراجعه به خودمان صفتی غیر از شوق، شوق مؤکد و... نمی‌یابیم؛ اما نمی‌توانیم امکان تحقق صفتی دیگر را رد کنیم. در عین حال این صفت کلام نفسی مورد نظر «اشاعره» نیست. به عبارت دیگر «اشاعره»:

قرآن را قدیم می‌دانستند؛

و در پاسخ به حادث بودن نوشته‌های قرآن، این قرآن را کلام لفظی و حادث می‌دانستند و معتقد بودند که مدلول این کلام لفظی، کلام نفسی است که قدیم است؛

و در پاسخ به اینکه مدلول کلام لفظی همان علم، اراده و... است و نمی‌توان قائل به قدمای ثمانیه شد، قائل به حقیقت دیگری در نفس شدند که کلام لفظی کاشف از آن بوده و کلام نفسی نام دارد. این حقیقت یعنی کلام نفسی در نفس همه وجود دارد؛ اما:

چون انسان حادث است، کلام نفسی او نیز حادث است؛

و چون خداوند قدیم است، کلام نفسی او نیز قدیم است.

این کلام پذیرفته نیست؛ زیرا با مراجعه به وجدان مشخص می‌شود که غیر از ذات، حیات، اراده، علم، قدرت، سمع و بصر، حقیقت دیگری یافت نمی‌شود که کلام نفسی نام بگیرد و در انسان حادث باشد و در خداوند، قدیم باشد. اشکال به «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» بحث اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» را بحثی لفظی دانستند؛ در حالی که:

قول به تغایر این دو برای توجیه کلام نفسی توسط «اشاعره» است؛

و قول به اتحاد این دو برای رد کلام نفسی توسط «عدلیه» است؛

و نمی‌توان این نزاع را لفظی دانست. اگر «اشاعره» بپذیرند که «طلب حقیقی» و «اراده‌ی حقیقی» مفهوماً و مصداقاً واحد هستند، نمی‌تواند قائل به کلام نفسی به عنوان صفتی نفسانی شود که قدیم بوده و مغایر با «اراده‌ی نفسی»، ذات و... است و با آنها قدمای ثمانیه را تشکیل می‌دهد.

«اشاعره» قائل به حدوث «طلب انشایی» و «اراده‌ی انشایی» هستند و به دو حقیقت قدیم مغایر از هم باور دارند: «اراده‌ی حقیقی» و «طلب حقیقی» که همان «کلام نفسی» و مدلول «کلام لفظی» است. در نتیجه «اشاعره» برای اثبات کلام نفسی نیاز به اثبات تعدد مفهومی «طلب» و «اراده» ندارد، بلکه به اثبات تعدد مصداقی این دو نیاز دارد؛ یعنی نیاز به اثبات دو مصداق دارد که:

یکی مصداق «اراده‌ی حقیقی» و قدیم باشد؛

و دیگری مصداق «طلب حقیقی» و قدیم باشد و طلب لفظی کاشف از آن باشد.

اشکال به «مرحوم نائینی»

باید محل نزاع «عدلیه» و «اشاعره» در اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» را به دقت بررسی کرد.

اوامر امتحانیه جزء مدعای تغایر «طلب» و «اراده» نیست، بلکه دلیل این مطلب است. نزاع بین «عدلیه» و «اشاعره» در مورد حدوث و قدم قرآن است. از آنجایی که «اشاعره» قائل به قدم قرآن بودند و به دلیل وضوح حادث بودن کلام لفظی قرآن، نمی‌توانستند مدعای خویش را با کلام لفظی ثابت کنند. به همین دلیل ایشان قائل به کلام نفسی شده و آن را قدیم و مدلول کلام لفظی دانستند. همچنین از آنجایی که ایشان قائل به قدمای ثمانیه بودند، کلام نفسی را مغایر «اراده» می‌دانستند و به همین دلیل به دنبال صفتی بودند که مغایر با «اراده» بوده، قدیم باشد و مدلول کلام لفظی باشد. به نظر ایشان این صفت، همان «طلب» است.

در نتیجه طبق قول «اشاعره»:

صفتی نفسانی به نام «طلب» محقق است که قدیم است؛

و صفتی نفسانی به نام «اراده» محقق است که آن نیز قدیم است؛

و کلام لفظی کاشف از کلام نفسی یعنی همان طلب است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که نمی‌توان با بررسی موضوع له «طلب» و «اراده» و بررسی استعمالات این دو واژه به حل مسئله پرداخت. نه بحث کلامی و نه بحث اصولی «طلب» و «اراده» ارتباطی به این بحث نداشته و باید مستقل از هم بحث شوند.

گاهی در این مورد است که موضوع له این دو یکی است یا خیر که این بحث، بحثی لغوی است؛ و گاهی در این مورد است که آیا در نفس، غیر از «اراده» صفت دیگری به نام «طلب» نیز وجود دارد یا خیر که این بحث، بحثی کلامی - فلسفی بین «اشاعره» و «عدلیه» است و روشی که در این بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، روش عقلی است. «مرحوم حائری» معتقدند این مدعی که در نفس صفت دیگری غیر از «اراده» و مبادی آن (باقی قدمات ثمانیه) وجود داشته باشد که «طلب حقیقی»، قدیم، کلام نفسی و مدلول کلام لفظی باشد مورد قبول نیست.⁹⁶ گرچه در نفس، غیر از علم، حب و شوق مؤکد یا اراده حالات نفسی دیگری نیز وجود دارند که «تجمع نفس» یا «عزم» نام داشته و پس از آن فعل انجام می‌شود، اما نمی‌توان این حقیقت را مدلول کلام لفظی دانست و کلام نفسی مورد نظر «اشاعره» را ثابت کرد.⁹⁷

توضیح اینکه در غالب موارد پس از تحقق علم، شوق و مؤکد شدن شوق، یا فعل انجام می‌شود یا به انجام دادن فعل امر می‌شود؛ اما لزوماً این‌گونه نیست؛ یعنی گاهی با وجود تحقق علم و شوق به علت علم به موانع، فعل یا امر به انجام آن انجام نمی‌شود. در چنین مواردی جزء اخیر علت تامه محقق نشده و به همین دلیل معلول نیز محقق نمی‌شود. به همین دلیل انسان می‌تواند با علم و شوق خود مبارزه کند. به‌طور مثال زمانی که انسان روزه می‌گیرد با وجود اینکه به غذا علم دارد و به آن اشتها و شوق فراوان نیز دارد، به دلیل ترس از عقاب علت، تامه نشده و خوردن غذا نیز محقق نمی‌شود.⁹⁸ نکته: با توجه به این مطالب روشن می‌شود که نزاع «طلب» و «اراده» لفظی نبوده و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه مورد پذیرش نیست.

لزوم تفکیک بین «اراده‌ی تشریعی» و «اراده‌ی حقیقی» و تفکیک بین «طلب تشریعی» و «طلب حقیقی»

هر یک از این موارد با یکدیگر تفاوت داشته و اختلاف آنها در این است که:

با تحقق «اراده‌ی حقیقی» اگر دیگر اجزاء علت تامه نیز محقق باشند، علت تامه‌ی حرکت عضلانی برای انجام عمل محقق می‌شود. البته باید توجه داشت که دیگر اجزاء علت تامه می‌توانند قبل یا بعد از اراده باشند؛⁹⁹ با تحقق «اراده‌ی تشریعی» اگر دیگر اجزاء علت تامه نیز محقق باشند، علت تامه‌ی تشریع یعنی تحریک مخاطب برای انجام فعل محقق می‌شود.¹⁰⁰ البته مبادی «اراده» در صورتی علت تامه برای «اراده‌ی تشریعی» می‌شوند که امر کردن به داعی «طلب حقیقی» باشد، اما اگر بدانیم امر کردن به داعی تهدید، تعجیز یا... باشد، وجوب اطاعت بر آن مترتب نمی‌شود.

نکته: انفکاک مراد از اراده:

در صورتی صحیح نیست که اراده‌ی الهی علت تامه یا جزء اخیر علت تامه باشد؛

اما در صورتی که مصلحت خداوند به علت ناقصه بودن اراده‌ی خودش تعلق بگیرد، تفکیک مراد از اراده ممکن بوده و واقع نیز می‌شود.

در نتیجه:

چون اراده‌ی تشریعی خداوند جزء اخیر علت تامه نیست، بلکه علت ناقصه است، تفکیک مراد تشریعی از اراده‌ی تشریعی ممکن است و در بنده‌ی عاصی واقع نیز می‌شود؛

اما اگر اراده‌ی تکوینی خداوند جزء اخیر علت تامه باشد، تفکیک مراد از اراده ممکن نیست.

موضوع له «طلب» و «اراده»

«مرحوم آخوند» موضوع له «طلب حقیقی» را با موضوع له «اراده‌ی حقیقی» و موضوع له «طلب تشریعی» را با موضوع له «اراده‌ی تشریعی» یکی دانسته است.

95- «در الفوائد»، صفحه‌ی 72 تا 76 و «افاضة العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)» جلد 1، صفحه‌ی 103 و 104.

96- هم «مرحوم اصفهانی» و هم «مرحوم حائری» در این زمینه یک رأی دارند با این تفاوت که «مرحوم اصفهانی» برای اثبات مدعای خویش استدلال فلسفی را ارائه می‌کند و «مرحوم حائری» معتقد است گرچه بحث عقلی است، اما می‌توان با مراجعه به وجدان به نتیجه رسید و نیازی به استدلال فلسفی نیست. مدعای «اشاعره» این است که غیر از قدمات هفتگانه (ذات، حیات، اراده، علم، قدرت، سمع و بصر) صفتی دیگری به نام «طلب» نیز وجود دارد که با صفات قبل مغایر است. برای رد این مدعی نیازی به استدلال فلسفی نیست و همین که با مراجعه به نفس حقیقی غیر از آن موارد هفتگانه نمی‌یابیم، برای رد آن کافی است.

97- این بیان در کتاب «افاضة العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)» آمده و در کتاب «مرحوم حائری» بیان نشده است.

98- «مرحوم امام» با استفاده از این مطلب به شبهه‌ی جبر پاسخ می‌گویند که ان شاء الله در مطلب بعدی به آن خواهیم پرداخت.

99- «مرحوم اصفهانی» معتقد است «اراده» جزء اخیر علت تامه است، اما «مرحوم حائری» و شاگردان ایشان معتقدند «اراده» جزء اخیر علت تامه هست اما لزوماً جزء اخیر آن نیست.

100- البته باید توجه داشت که با تحقق «اراده‌ی تشریعی» لزوماً مکلف فعل را انجام نمی‌دهد؛ زیرا با تحقق «اراده‌ی تشریعی» تنها علت تامه‌ی تشریع محقق شده و این علت نسبت به فعل یا ترک عبد علت ناقصه به شمار می‌رود.

این کلام ایشان پذیرفته نیست. مفهوم را باید از طریق علائم وضع به دست آورد و به دلیل لغوی بودن این بحث باید به استعمالات رجوع کرد که با بررسی استعمالات مشخص می‌شود که موضوع له «طلب» و «اراده» با هم تفاوت دارد و «طلب» در صورتی به کار می‌رود که «اراده» اظهار و ابراز شود و قبل از ابراز به آن «طلب» گفته نمی‌شود. به‌طور مثال اگر کسی علم را دوست داشته باشد ولی به دنبال تحصیل آن نرود، به او «طالب العلم» گفته نمی‌شود. به عبارت دیگر «طلب»، «اراده‌ی مقیده»¹⁰¹ یعنی «اراده‌ای است که مقید به ابراز است».

اشکال به «مرحوم نائینی»

باید توجه داشت که تفاوت موضوع له «طلب» و «اراده» منافاتی با قول به اتحاد این دو ندارد؛ زیرا نزاع «اشاعره» و «عدلیه» در معنای لغوی این دو نبوده است تا با اثبات تغایر موضوع له، تغایر آنها نیز ثابت شود.

اشکال به «مرحوم اصفهانی»

«مرحوم اصفهانی» بحث از مدلول امر (طلب حقیقی یا طلب انشایی بودن مدلول امر) را بحث اصولی دانستند؛ اما این کلام ایشان مورد پذیرش نیست. بحث «طلب» و «اراده» تنها دارای دو جنبه است: بحث لغوی و بحث کلامی - فلسفی. این بحث جنبه‌ی اصولی ندارد؛ زیرا بحث اصولی باید در استنباط احکام شرعی نقش داشته باشد؛ درحالی‌که بحث مدلول امر این‌گونه نیست.

«مرحوم آخوند» موضوع له امر را «طلب انشایی» دانستند و این کلام ایشان مورد پذیرش است؛ اما حتی اگر موضوع له «امر» را «طلب حقیقی» بدانیم، تغییری در مترتب شدن وجوب فعل ندارد و به هر حال وجوب فعل ثابت می‌شود. توضیح اینکه:

طبق مسلک «مرحوم حائری» اگر طلب حقیقی مولا ابراز شد، بر مکلف واجب است که فعل را انجام دهد؛ چه مولا طلب حقیقی خود را در قالب طلب انشایی ابراز کند و چه ابراز نکند. به همین دلیل طبق نظر «مرحوم حائری» این مسئله که «موضوع له امر طلب انشایی است یا نه» مسئله‌ای اصولی نیست؛ زیرا به هر حال مراد مولا معلوم بوده و برای ترتب وجوب نیازی به انشاء و ابراز او نیست؛

اما طبق مسلک «مرحوم اصفهانی» تا زمانی که طلب حقیقی مولا به مرحله‌ی اعتبار نرسد و مولا آن را انشاء ابراز نکند، وجوب فعل بر مکلف ثابت نمی‌شود و به همین دلیل این مسئله که «موضوع له امر طلب انشایی است یا نه» مسئله‌ای اصولی خواهد بود؛ زیرا:

اگر موضوع له امر «طلب انشایی» نباشد، از امر او انشاء کشف نشده و وجوب نیز مترتب نمی‌شود؛

اما اگر موضوع له امر «طلب انشایی» باشد، از امر او انشاء کشف شده و وجوب نیز مترتب می‌شود.

اشکال به «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» انشاء را «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» دانسته و «نفس الامر» را به «وعاء اعتبار» معنا می‌کند. به نظر ایشان وعاء اعتبار عالمی خارج از ذهن و عین است. با توجه به این مبنا ایشان در بیان معنای «طلب انشایی» می‌فرمایند: «طلب انشایی» طلبی است که به وسیله‌ی الفاظ در وعاء اعتبار ایجاد می‌شود.

«مرحوم حائری» می‌فرماید مبنای «مرحوم آخوند» در مورد انشاء مورد قبول نیست و به همین دلیل مطالبی که بر این مبنا مبتنی هستند نیز قابل پذیرش نیستند. در این زمینه دو اشکال به «مرحوم آخوند» وارد است.

1. ابراز مقوم اعتبار نیست، بلکه تنها اظهار اعتبار است؛ یعنی گرچه اگر مولا الفاظ را به زبان جاری نکند و مراد خود را ابراز نکند، مکلف از اعتبار او اطلاع پیدا نمی‌کند؛ اما این به معنای تحقق نیافتن اعتبار نیست؛ زیرا حقیقت اعتبار در نفس معتبر تحقق می‌یابد و وابسته به بیان آن با الفاظ نیست؛ یعنی اعتبار قبل از ایجاد بوده و الفاظ تنها آن را ابراز می‌کنند. علت اعتبار نیز علم مولا به مصالح و مفاسد است.

2. نمی‌توان غیر از عالم ذهن و عین، قائل به عالم دیگری به نام عالم اعتبار شد. هر موجودی یا در عالم ذهن است و یا در عالم عین و اعتبار نیز فرضی ذهنی است که معتبر آن را در ذهن خویش اعتبار کرده و با الفاظ آن را اظهار می‌کند تا دیگران آن را از مرحله‌ی فرض و تقدیر به مرحله‌ی فعلیت و تحقق برسانند.

جمع‌بندی و بیان مختار

انواع مفاهیم

در این بخش کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفته و معتقدیم «طلب» از مفاهیمی است که دو حصه دارند: افراد حقیقی و افراد اعتباری. رابطه‌ی بین این افراد نیز عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی:

101- گرچه این مطلب در کلام «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» نیامده است، اما طبق نظر «مرحوم نائینی» طلب به معنای اراده‌ی مقید به تصدی است و طبق نظر «مرحوم اصفهانی» طلب اراده‌ی مقید به ابراز است.

گاهی شخص حقیقتاً چیزی را می‌خواهد و آن را اعتبار نیز می‌کند؛ مانند اوامر مولویه که در آنها هم طلب حقیقی محقق است و هم طلب اعتباری؛

گاهی شخص حقیقتاً چیزی را می‌خواهد؛ اما اعتبار آن را به صلاح نمی‌بیند که در آن طلب حقیقی محقق است؛ اما طلب اعتباری وجود ندارد؛

و گاهی شخص حقیقتاً چیزی را نمی‌خواهد؛ اما آن را اعتبار می‌کند؛ مانند اوامر امتحانیه که در آنها طلب حقیقی وجود ندارد؛ اما طلب اعتباری وجود دارد.

لزوم یا عدم تفکیک بین مباحث «طلب» و «اراده»

تفکیک بین مباحث «طلب» و «اراده» لازم است؛ زیرا در این رابطه بحث‌های متفاوتی که هیچ‌یک بر دیگری مبتنی نیست با هم خلط شده‌اند:

1. بحث لغوی در مورد موضوع له «طلب» و «اراده».

2. بحث کلامی در مورد «طلب» و «اراده» که از توجیه قدم قرآن به قدم کلام نفسی، طلب حقیقی دانستن کلام نفسی، کاشف دانستن طلب انشایی از طلب حقیقی و مغایر دانستن «طلب حقیقی» با «اراده‌ی حقیقی» برای اثبات تغایر کلام نفسی با اراده‌ی قدیم و در نتیجه اثبات قدمای ثمانیه نشأت می‌گیرد. این بحث با بحث لغوی ملازمه‌ای ندارد؛ یعنی با اظهار نظر در بحث لغوی نمی‌توان حکم بحث کلامی را به دست آورد و بالعکس. در نتیجه:

کلام «مرحوم آخوند» در این مورد قابل پذیرش نیست. آنچه از عبارت ایشان برداشت می‌شود این است که: «شیعه قائل به اتحاد طلب و اراده بوده و به همین دلیل باید موضوع له آنها یکی دانسته شود». گفته شد که با اینکه اتحاد «طلب» و «اراده» مورد پذیرش بوده و قدمای ثمانیه را نمی‌پذیریم، اما لازمه‌ی این پذیرش این نیست که موضوع له «طلب» و «اراده» را یکی بدانیم؛

و هم نمی‌توان کلام «مرحوم نائینی» را در این مورد پذیرفت. ایشان با اثبات تغایر موضوع له «طلب» و «اراده»، تغایر آنها را نتیجه گرفتند.

3. معتقدیم بحثی که به عنوان بحث اصولی «طلب» و «اراده» مطرح می‌شود، نقشی در علم اصول نداشته و «طلب» و «اراده» بحث اصولی ندارند. مسئله‌ای که در این مورد طرح می‌شود این است که موضوع له «امر»، «طلب انشایی» است یا «طلب حقیقی» است یا اعم از این دو است. به دلیل اینکه معتقدیم احراز طلب حقیقی مولا برای اثبات تکلیف کافی بوده و انشاء و اعتبار حکم لازم نیست، هر کدام از معانی مذکور موضوع له «امر» باشند، تغییری در اثبات تکلیف رخ نمی‌دهد و این مسئله نتیجه‌ای اصولی نخواهد داشت.

«مرحوم آخوند» نیز از کسانی هستند که انشاء و اعتبار برای ترتب وجوب کافی می‌دانند و در نتیجه نباید بحث «طلب انشایی» را جزء مباحث قرار دهند.

البته اگر این مبنا که ترتب حکم را مشروط به انشاء و اعتبار مولا می‌داند پذیرفته شود، بحث موضوع له «امر» دارای ثمره خواهد بود.

لفظی بودن یا نبودن نزاع «طلب» و «اراده»

معتقدیم نزاع «اشاعره» و «عدلیه» لفظی نیست؛ زیرا «اشاعره» به دنبال توجیه کلام نفسی برای توجیه قدم قرآن هستند و اگر اتحاد «طلب حقیقی» با «اراده‌ی حقیقی» پذیرفته شود، کلام نفسی توجیه نمی‌شود؛ زیرا «طلب انشایی» و «اراده‌ی انشایی» حادث هستند و آنچه در نظر «اشاعره» قدیم است، «اراده‌ی حقیقی» است.

البته باید به این نکته نیز توجه نمود که «اشاعره» برای اثبات تغایر «طلب» و «اراده» استدلال‌های متفاوتی داشتند و لفظی بودن نزاع در مورد برخی از استدلال‌های ایشان صادق است؛ اما نمی‌توان تمام نزاع را لفظی دانست. به‌طور مثال در مورد استدلال بر اوامر امتحانیه می‌توان این اشکال را وارد کرد که مراد از «طلب»، «طلب انشایی» است و مراد «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است و در نتیجه نزاع لفظی است؛ اما این مطلب در مورد اصل نزاع صادق نیست.

موضوع له واژه‌ی «امر»

متبادر و موضوع له واژه‌ی «امر»، «طلب انشایی» است و تا زمانی که «طلب» انشاء نشود، به آن «امر» اطلاق نمی‌شود.

اتحاد یا تغایر مفهومی «طلب» و «اراده»

معانی لغوی این دو با هم مغایر هستند؛ زیرا:

«اراده» بر صرف شوق مؤکد صادق است؛

اما «طلب» بر صرف شوق مؤکد صادق نیست و تنها زمانی «طلب» صادق است که شخص متصدی کار شود (تعبیر

«مرحوم نائینی») یا «طلب» در شخص ظهور و بروز باشد (تعبیر «مرحوم اصفهانی»)

اتحاد یا تغایر مصداقی «طلب» و «اراده»

معتقدیم «طلب» به معنای «اراده‌ی ابراز شده» است و به عبارت دیگر «طلب»، «اراده‌ی مقید» است، یعنی «اراده» مطلق بوده و «طلب» مقید و اخص از آن است و نسبت این دو عموم و خصوص مطلق است. با توجه به مطلق بودن «اراده» و مقید بودن «طلب»، «طلب حقیقی» همان «اراده‌ی حقیقی مقید» است و «طلب انشایی» همان «اراده‌ی انشایی مقید» است. در نتیجه:

اگر «طلب انشایی» محقق باشد، «اراده‌ی انشایی» نیز محقق است. «مرحوم آخوند» برای اثبات این مطلب فرمودند که چون «طلب» و «اراده» مفهوم واحدی دارند، مصداق واحدی نیز خواهند داشت؛ اما این استدلال ایشان پذیرفته نیست و استدلال ما بر این مطلب همان نسبت عموم و خصوص مطلق بین «اراده» و «طلب» است؛ و اگر «طلب حقیقی» محقق باشد، «اراده‌ی حقیقی» نیز محقق است؛ اما اگر «اراده‌ی حقیقی» محقق باشد، لزوماً «طلب حقیقی» محقق نیست. به طور مثال در جایی که شخص کاری را دوست دارد اما هنوز به آن مشغول نشده باشد، «اراده‌ی حقیقی» محقق است؛ اما «طلب حقیقی» محقق نیست. نکته: نسبت بین «امر» و «اراده‌ی حقیقی»، نسبت بین «امر» و «طلب حقیقی»، نسبت بین «طلب انشایی» و «طلب حقیقی» و نسبت بین «اراده‌ی انشایی» و «اراده‌ی حقیقی» عموم و خصوص من وجه است. مبادی «اراده»

آیا مبادی «اراده» فقط شامل علم («مرحوم آخوند» تعبیر تصور و تصدیق را به کار می‌برند؛ اما باید توجه داشت که نمی‌توان این دو را از مبادی علم خداوند دانست، زیرا علم خداوند حضوری است و تصور و تصدیق علم حصولی هستند) شوق و شوق مؤکد است یا علاوه بر این مطالب حقیقتی دیگری نیز دخیل است؟ پاسخ به این مسئله در حل شبهه‌ی جبر کارایی دارد.

در این مسئله قائل به «تجمع نفس»¹⁰² هستیم؛ یعنی معتقدیم مبادی «اراده» محدود به موارد مذکور نبوده و این موارد برای انجام عمل کافی نیستند. البته این موارد از اجزاء علت تامه هستند؛ اما علت تامه منحصر در این موارد نبوده و باید موارد دیگری را نیز به این مجموعه افزود. به طور مثال برای انجام هر فعلی علاوه بر علم، شوق و شوق اکید شخص (اراده‌ی ذاتی)، باید اراده‌ی الهی و تصمیم شخص بر انجام کار (اراده‌ی فعلی) نیز محقق باشد و در غیر این صورت فعل انجام نمی‌شود. همچنین اراده‌ی الهی است که تعیین می‌کند علم، شوق و اراده‌ی انسان از اجزاء علت تامه باشد یا نه؛ یعنی:

اگر اراده‌ی الهی به تحقق فعل تعلق بگیرد چه بنده آن را اراده کند و چه اراده نکند، علم، شوق و اراده‌ی انسان جزء اجزاء علت تامه نبوده و فعل، فعل طبیعی خواهد بود؛

و اگر اراده‌ی الهی به انجام فعل با وصف اختیار داشتن انسان تعلق بگیرد، علم، شوق و اراده‌ی انسان از اجزاء علت تامه شده و با اراده‌ی الهی او نقش علت ناقصه را ایفا خواهد کرد و فعل، فعل اختیاری خواهد بود.

اگر تمامی مبادی اراده محقق شوند، علت تامه محقق شده و معلول نیز موجود می‌شود.

نکته: باید به اقسام اراده دقت نمود. اراده دو قسم دارد:

اراده‌ای که صفت ذات بوده و به معنای شوق مؤکد است؛

و اراده‌ای که صفت فعل بوده و به معنای تصمیم بر انجام عمل است.

اگر اراده‌ای که از صفات فعل است محقق نشود، معلول نیز محقق نمی‌شود.

تفسیر «طلب انشایی» و «اراده‌ی انشایی»

تفسیر «طلب انشایی» و «اراده‌ی انشایی» بستگی به مبنایی است که در حقیقت خبر و انشاء اخذ شده است:

اگر همانند «مرحوم آخوند» انشاء را به معنای «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» بدانیم و «نفس الامر» را نیز

عالمی غیر از عالم ذهن و بدانیم، قوام «طلب انشایی» و «اراده‌ی انشایی» را به اظهار خواهیم دانست؛

اما اگر همانند «مرحوم حائری» الفاظ را موجد اعتبار ندانیم، بلکه آنها را مظهر اعتبار محسوب نماییم و محل تحقق

اعتبار را در صقع نفس مولا بدانیم، تفسیر متفاوتی را بیان خواهیم کرد. طبق این مبنا:

زمانی که اراده‌ی فعلی مولا به برانگیختن عبد برای انجام عمل تعلق می‌گیرد، «اراده‌ی انشایی» که همان

اعتبار در نفس مولا است، محقق می‌شود؛

و زمانی که مولا این اراده‌ی خویش را اظهار و ابراز کند، «طلب انشایی» محقق می‌شود.

(و شبهه‌ی جبر

با توجه به بررسی‌های انجام شده این اشکال اولین بار توسط «فخر رازی» در «مطالب العالیه» بیان شده است. به نظر وی

عدلیه دارای دو کلام متهاافت و غیرقابل جمع هستند؛ زیرا:

از یک سو قائل به اتحاد «طلب» و «اراده» هستند؛

و از سویی جبر را نمی‌پذیرند؛ درحالی‌که باید یکی دو کلام «اشاعره» یعنی قول به تغایر «طلب» و «اراده» یا قول به جبر پذیرفته شود (هرچند کلام نفسی مورد تردید قرار گیرد) و نمی‌توان با اتحاد «طلب» و «اراده»، قائل به اختیار شد. توضیح اینکه در صورت قائل شدن به اتحاد «طلب» و «اراده» و مخصوصاً در صورتی‌که این دو از لحاظ مفهوم نیز متحد دانسته شوند، در مورد کفار که مکلف به اسلام و ایمان هستند و در مورد فساق که مکلف به فروع دین بوده و عصیان می‌کنند این اشکال پدید می‌آید که:

از سویی مکلف بودن این افراد و استحقاق عقاب آنها در صورت عصیان، به معنای تعلق گرفتن طلب حقیقی خداوند به اسلام آوردن و انجام واجبات و صوری نبودن تکلیف است؛

و از سوی دیگر به دلیل اتحاد «طلب» و «اراده»، تحقق طلب حقیقی به معنای تحقق اراده‌ی حقیقی است؛ و از سوی سوم اگر اراده‌ی حقیقی خداوند محقق شود، ضرورتاً باید مراد او نیز محقق شده و اسلام آوردن و انجام واجبات ضرورتاً محقق شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»¹⁰³ که تحقق ضروری مراد خداوند به معنای جبر است. [به نظر می‌رسد در عبارت کفایه محذور این‌گونه مطرح شده است: اگر اراده حقیقی خداوند محقق شود، ضرورتاً باید مراد او نیز محقق شود، اما برخی از انسان‌ها اطاعت نمی‌کنند و این به معنای تخلف اراده‌ی الهی از مراد است و این پذیرفته نیست. یعنی در تقریر قبل محذور جبر دانسته شده و در این تقریر محذور تخلف اراده از مراد دانسته شده است و حواشی هم این تقریر دوم را می‌گویند (طلب با اراده متحد است؛ طلب به اطاعت تعلق گرفته پس اراده هم به اطاعت تعلق می‌گیرد؛ اراده الهی از مراد تخلف نمی‌کند پس همه باید اطاعت کنند درحالی‌که برخی اطاعت نمی‌کنند و این تخلف مراد از اراده است و در نتیجه باید گفت طلب و اراده متحد نیستند). جواب «مرحوم آخوند» نیز این است که عدم تخلف مراد از اراده در اراده‌ی تکوینی است و اراده‌ای که به اطاعت تعلق گرفته است، اراده تشریعی است.].

در نتیجه:

یا باید تغایر «طلب» و «اراده» پذیرفته شود؛

یا در صورت متحد دانستن این دو، جبر پذیرفته شود.

پاسخ اول: پاسخ «مرحوم آخوند»

برای پاسخ به این سؤال:

یا باید تحقق اراده‌ی حقیقی را منکر شد؛

یا در صورت پذیرش تحقق اراده‌ی حقیقی لزوم تحقق مراد در صورت تحقق اراده را منکر شد.

«مرحوم آخوند»:

از راه اول استفاده نمی‌کنند؛ زیرا مکلف بودن کفار به ایمان و مکلف بودن فساق به فروع دین اجماعی است و این مطلب نشان می‌دهد که تکلیف این افراد، صوری نبوده و طلب، صرفاً انشایی نیست، بلکه طلب حقیقی نیز محقق شده است. به جهت اتحاد طلب حقیقی با اراده‌ی حقیقی، اراده‌ی حقیقی نیز محقق است؛

در نتیجه ایشان به دنبال این هستند که عدم ضرورت مراد در صورت تحقق اراده‌ی حقیقی را اثبات کنند.

ایشان معتقدند اراده‌ی حقیقی خداوند دو نوع است:

1. اراده‌ی تکوینی که لزوم تحقق مراد را در پی دارد؛ یعنی با تحقق اراده‌ی تکوینی خداوند، ضرورتاً مراد او نیز محقق می‌شود.

2. اراده‌ی تشریعی که لزوم تحقق مراد را در پی ندارد؛ یعنی این‌گونه نیست که اگر اراده‌ی تشریعی خداوند به فعلی تعلق گرفت، آن فعل ضرورتاً محقق شود.

در تکلیف کفار به ایمان و تکلیف فساق به فروع:

طلب حقیقی وجود دارد و به جهت اتحاد آن با اراده‌ی حقیقی، اراده‌ی حقیقی نیز محقق است؛

اما این اراده‌ی حقیقی از نوع اراده‌ی تشریعی است و به همین جهت مستلزم تحقق مراد نیست تا جبر لازم آید.

اشکال به «مرحوم آخوند»

با طرح این مطالب و در صورت پذیرش آنها این سؤال پیش می‌آید که:

گرچه اراده‌ی خداوند نسبت به متعلق تکلیف اراده‌ی تکوینی نبوده و اراده‌ی تشریعی است؛

اما اراده‌ی خداوند نسبت به مقدمات فعل تکوینی است؛ زیرا مقدماتی که برای رسیدن به متعلق تکلیف نیاز است، اموری تکوینی هستند و در صورتی که اراده‌ی خداوند به آنها تعلق بگیرد، این مقدمات لزوماً محقق می‌شوند و با محقق شدن این مقدمات مکلف مجبور به انجام فعل شده و مسئله جبر دوباره مطرح می‌شود. به‌طور مثال زمانی که اراده‌ی مولا به نماز خواندن مکلف تعلق می‌گیرد:

گرچه اراده‌ی خداوند نسبت به نماز خواندن اراده‌ی تکوینی نبوده و اراده‌ی تشریعی است و لزوم تحقق نماز خواندن را به دنبال ندارد؛

اما مکلف برای نماز خواندن به مقدماتی مانند اراده و اختیار، توفیق نماز خواندن و... که امور تکوینی هستند نیز نیاز دارد و بدون این مقدمات، امتثال واجب صورت نمی‌گیرد. به دلیل تکوینی بودن این امور، هرگاه اراده‌ی خدا به آنها تعلق بگیرد، لزوماً مراد او نیز محقق می‌شود. به‌طور مثال اگر اراده تکوینی خداوند به این تعلق بگیرد که مکلف نماز خواندن را اراده کند، مکلف مجبور می‌شود نماز را اراده کند و به همین علت مجبور به نماز خواندن نیز شده و ناچاراً اطاعت خواهد کرد. همچنین اگر اراده‌ی تکوینی خداوند به این تعلق بگیرد که مکلف نماز نخواندن را اراده کند، مکلف مجبور می‌شود نماز نخواندن را اراده کند و به همین علت مجبور به نماز نخواندن شده و ناچاراً عصیان خواهد کرد.

پاسخ «مرحوم آخوند»

درست است که در صورت تعلق اراده‌ی خدا به اراده‌ی مکلف، مکلف مجبور به اراده کردن و در نتیجه مجبور به انجام عمل می‌شود؛ اما آنچه موجب می‌شود خداوند چنین اراده کند، اعمال اختیاری‌ای است که مکلف قبل از این عمل انجام داده است. به‌طور مثال اگر مکلف پیش از این عمل، اعمال صحیحی انجام دهد، خداوند اراده خواهد کرد که مکلف نماز خواندن را اراده کند و اگر مکلف پیش از این عمل، اعمال غیر صالح انجام داده باشد، خداوند اراده خواهد کرد که مکلف نماز نخواندن را اراده کند.¹⁰⁴

به عبارت دیگر:

گرچه اراده‌ی مکلف متعلق اراده‌ی تکوینی خداوند است؛

اما اینکه خداوند اطاعت یا عصیان مکلف را اراده کند، وابسته به مبادی اراده‌ی مکلف است که این مبادی اختیاری هستند.

نکته: دخیل دانستن اختیار عبد در این زمینه همانند این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی فجر است: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ؛ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ». در این آیات خداوند کلام بنده را که معتقد است خدا او را خوار کرده رد کرده و می‌فرماید گرچه خداوند بنده را خوار کرده اما علت این خواری عدم اکرام یتیم و دیگر اعمال ناصالح بنده است. این پاسخ در کلام «ملاهادی سبزواری» آمده و ایشان به همین جواب اکتفا کرده‌اند؛ اما «مرحوم آخوند» در ادامه اشکال دیگری را نیز ذکر می‌کنند که منشأ اشتباهاتی می‌شود.

اشکال به «مرحوم آخوند»

اشکال قبل در مورد اعمال اختیاری پیشین مکلف نیز تکرار می‌شود. این اعمال اموری تکوینی بوده و معلول اراده‌ی الهی هستند. در نتیجه اگر اراده‌ی تکوینی الهی علت تامه بوده و لزوم تحقق مراد را در پی داشته باشد، با تحقق اراده‌ی حقیقی الهی، اعمال پیشین مکلف ضرورت تحقق پیدا کرده و مکلف مجبور به انجام آنها خواهد شد و در حقیقت این اعمال نیز اختیاری نیستند.

پاسخ «مرحوم آخوند»

استحقاق عقاب به جهت عصیان مکلف است، عصیان مکلف به جهت اختیاری بودن عصیان است، اختیاری بودن عصیان به جهت مقدمات اختیار است، مقدمات اختیار به جهت طینت شخص است و طینت ذاتی شخص است؛ یعنی مکلف از ابتدا این‌گونه خلق شده است.

به جهت ذاتی بودن طینت، سؤال از آن صحیح نیست و اگر کسی بخواهد در این مورد سؤال کند، به دلیل پیچیدگی‌های این بحث باید گفت: «قلم اینجا برسد سر بشکست».

اشکال به «مرحوم آخوند»

اکثر علما این پاسخ «مرحوم آخوند» را نپذیرفته و معتقدند این پاسخ، اشکالات را بیشتر می‌کند؛ زیرا:

نتیجه‌ی ذاتی بودن طینت بد انجام اعمال ناشایست است؛

نتیجه‌ی انجام اعمال ناشایست، تعلق اراده‌ی خداوند به سلب توفیق مکلف است؛

و نتیجه‌ی تعلق اراده‌ی خداوند به سلب توفیق مکلف، عصیان مکلف است؛

104- این پاسخ در کلام «ملاهادی سبزواری» نیز آمده است. دخیل دانستن اختیار عبد در این زمینه همانند این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی فجر است: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ؛ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ». در این آیات خداوند کلام بنده را که معتقد است خدا او را خوار کرده رد کرده و می‌فرماید گرچه خداوند بنده را خوار کرده اما علت این خواری عدم اکرام یتیم و دیگر اعمال ناصالح بنده است.

که این امر مستلزم جبر است.

دفاع از «مرحوم آخوند»¹⁰⁵

معانی «ذاتی»

ذاتی به دو معنا به کار می‌رود:

ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس: جنس و فصل از مثال‌های این مورد بوده و این ذاتی قابل تغییر نیست. اگر فصل تغییر کند، دیگر نوع، آن نوع سابق نیست. اگر منظور «مرحوم آخوند» از ذاتی بودن طینت، ذاتی به این معنا باشد، کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا در این صورت طینت قابل تغییر نبوده و این امر مستلزم جبر است؛ ذاتی باب برهان: این ذاتی به معنای قابل انفکاک نبودن است نه به معنای قابل تغییر نبودن. اگر امری ذاتی باب برهان باشد، به این معناست که همیشه همراه ذات بوده و از آن جدا نمی‌شود و به همین دلیل از چرایی اتصاف ذات به آن سؤال نمی‌شود؛ اما در عین حال می‌توان این ذاتی را قابل تغییر دانست.

منظور «مرحوم آخوند» از ذاتی، ذاتی به معنای دوم است و به همین دلیل کلام ایشان مستلزم جبر نیست. برای توضیح بیشتر این مطلب باید سه مسلک در مورد طینت توضیح داده شود.¹⁰⁶

مسلک اول در مورد معنای طینت

مفاد روایات طینت، مقتضی بودن طینت است نه علت تامه بودن آن. به‌طور مثال در روایتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام محب و مبغض خویش را این‌گونه توصیف نموده‌اند: «أَلَمْ أَقُلْ لَكَ يَا ابْنَ الْكُؤَاءِ: إِنَّ لَنَا مُحِبِّينَ لَوْ قَطَعْنَا الْوَاحِدَ مِنْهُمْ إِرْبًا مَا أَزْدَادُوا إِلَّا حُبًّا، وَ لَنَا مُبْغِضِينَ لَوْ أَلْعَقْنَاهُمْ الْعَسَلُ مَا أَزْدَادُوا إِلَّا بُغْضًا، وَ هَكَذَا مَنْ يَجِبُنَا يَنَالُ شَفَاعَتَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». ¹⁰⁷ این روایت به این معناست که محب امیرالمؤمنین علیه‌السلام، اقتضای دوست داشتن ایشان را دارد نه اینکه ضرورتاً ایشان را دوست داشته باشد. این مسلک بر اساس جمع بین روایات بیان شده و نمونه‌های دیگری از این جمع نیز در روایات وجود دارد. به‌طور مثال در روایتی فضیلت گریه بر «امام حسین علیه‌السلام» این‌گونه بیان شده است: «حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ كَانَ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ ع يَقُولُ أَيُّمَا مُؤْمِنٍ دَمَعَتْ عَيْنَاهُ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ دَمْعَةً حَتَّى تَسِيلَ عَلَى خَدِّهِ بَوَّاهُ اللَّهِ بِهَا فِي الْجَنَّةِ غُرْفًا يَسْكُنُهَا أَحْقَابًا وَ أَيُّمَا مُؤْمِنٍ دَمَعَتْ عَيْنَاهُ حَتَّى تَسِيلَ عَلَى خَدِّهِ فِيْنَا - لِأَدَى مَسْنَا مِنْ عَدُوْنَا فِي الدُّنْيَا بَوَّاهُ اللَّهِ بِهَا فِي الْجَنَّةِ مَبُوءًا صِدْقٍ وَ أَيُّمَا مُؤْمِنٍ أَدَى فِيْنَا دَمْعَةً عَيْنَاهُ حَتَّى تَسِيلَ عَلَى خَدِّهِ مِنْ مَضَاضَةٍ مَا أَوْذَى فِيْنَا صَرَفَ اللَّهُ عَنْ وَجْهِهِ الْأَدَى وَ أَمْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَخَطِهِ وَ النَّارِ». ¹⁰⁸ با جمع این روایات با دیگر روایات این نتیجه حاصل می‌شود که گریه‌ی بر «امام حسین علیه‌السلام» مقتضی است و اگر در آینده مانعی پیش نیاید و شخص عمل خویش را حبط نکند، مقتضی تأثیر خود را خواهد گذاشت.

در مطلب مورد بحث نیز جمع روایات طینت با دیگر روایات، مقتضی بودن طینت را نتیجه می‌دهد. به‌طور مثال:

اگر فرزندی از پدر صالح متولد شود، دارای طینتی پاک بوده که طبق آن اقتضای انجام عمل صالح را دارد و اگر کودکی از طریق نامشروع متولد شود، طبق طینت خود اقتضا و میل به شر دارد؛

اما هیچ‌یک از پدر صالح داشتن و از راه نامشروع متولد شدن، علت تامه نبوده و هیچ‌یک از این دو شخص در انجام عمل صالح یا فاسد مجبور نیستند و تنها گرایش هر یک به سمت انجام عمل صالح یا فاسد است.

هر یک از این دو شخص می‌توانند با طینت خود مخالفت کرده و با ایجاد مانع، از به فعلیت رسیدن طینت جلوگیری کنند. پس اگر فرزندی از طریق نامشروع متولد شود نیز می‌تواند عمل صالح انجام دهد و تنها تفاوت او با شخص دیگر در این است که انجام عمل صالح برای او سخت‌تر است که سخت‌تر بودن انجام عمل نیز با توجه به «افضل الاعمال احمزها» جبران می‌شود. به همین دلیل اگر دو شخص یک کار صالح مشابه انجام دهند، نمی‌توان اجر این دو را یکسان دانست و اگر دو شخص مرتکب عصیان واحدی شدند، نمی‌توان عقاب آنها را یکسان دانست.

مسلک دوم در مورد طینت

منظور از طینت، علم پیشین خداوند است. «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» به این معناست که خداوند از زمانی که شخص در رحم مادر خود قرار داد، به سعید یا شقی شدن او علم دارد. به عبارت دیگر طینت، ظرف متناسب با شخص است و خداوند از قبل می‌داند که ظرف هر شخص در آینده چیست. این ظرف باعث خوب یا بد شدن شخص نمی‌شود.

برای درک بهتر این مطلب می‌توان طینت برای انسان را به گلدان برای گیاه تشبیه نمود. اگر به دنبال کاشت بذر گلی بزرگ باشیم، متناسب با آن گل، گلدان بزرگی را انتخاب خواهیم کرد و زمانی که به دنبال کاشت بذر کاکتوسی کوچک باشیم، گلدانی

105- این تبیین در حاشیه‌ی کلام «سید حیدر آملی» آمده است. ایشان نیز تبیین «مرحوم آخوند» را در این زمینه ارائه می‌کنند.

106- «علامه مصباح یزدی» روان‌ترین بیان را در توضیح این مطلب ارائه نموده‌اند. برای توضیح بیشتر به کتاب «انسان‌شناسی»، درس هفتم، ذیل شبهات جبر رجوع شود.

107- بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج 34؛ ص 268.

108- کامل الزیارات، النص، ص: 100.

کوچک را برای آن انتخاب می‌کنیم. انتخاب اندازه‌ی گلدان به جهت حکمت است؛ اما تأثیری در گل یا کاکتوس شدن بذر ندارد. طینت نیز همین‌گونه است؛ یعنی چون خداوند با علم پیشین می‌داند که انسان در آینده چه اعمالی را انتخاب خواهد کرد، طینتی متناسب با اراده و انتخاب آن شخص قرار می‌دهد.

به‌طور مثال چون خداوند می‌داند که شخص می‌تواند با اختیار خود در مقابل مادیات زهد بورزد و با اینکه به جهت خلیفه الله بودن تمام قدرت و امکانات عالم در اختیار اوست، از روی اختیار از قدرت خویش استفاده نکند و اجازه دهد طفل شش ماهه‌ی او به شهادت برسد، طینتی متناسب با این اعمال را به «امام حسین علیه‌السلام» اعطا می‌کند و عدم اعطای این طینت به دیگران به جهت شناخت خداوند از آنهاست.

مسلک سوم در مورد طینت

به نظر می‌رسد تعبیر «مرحوم آخوند» با این مسلک سازگار است.

هر امری که در عالم ماده محقق می‌شود، دارای دو مرتبه است:

مرتبه‌ی عالی که صورت ملکوتی شیء بوده و از آن به «خزائن الله» تعبیر می‌شود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»¹⁰⁹

و مرتبه‌ی سافل که صورت مادی شیء است.

به‌طور مثال فعلی مانند شکر خدا را به جا آوردن:

صورتی باطنی و ملکوتی دارد؛

و صورتی ظاهری که همان شکر کردن بوده و رشحه‌ای از صورت باطنی است.

صورت باطنی این عمل همان اضافه شدن استعدادهای قابلیت‌های جدید به انسان بوده و در طینت انسان تأثیرگذار است؛ یعنی طینت که همان صورت ملکوتی انسان پیش از انجام این عمل است در درجه‌ای قرار دارد و با انجام عبادت، به سبب صورت ملکوتی عبادت، طینت انسان در درجه‌ی بالاتری قرار می‌گیرد. همچنین اگر انسان مرتکب عصیان شود، به سبب صورت ملکوتی عصیان، طینت او در درجه‌ی پایین‌ترین قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر:

از طرفی طینت انسان ظرفی آن جهانی برای عمل انسان است و عمل انسان پس از طینت او قرار دارد؛ یعنی به سبب طینت است که انسان عملی خاص را انجام می‌دهد؛

اما از طرف دیگر هر عمل انسان در طینتی که در عمل بعدی مؤثر است، تأثیر می‌گذارد.

طبق این مسلک طینت عنصر ثابتی نیست. گرچه هر شخص با طینت خاصی وارد این عالم می‌شود؛ اما این طینت در طول زمان قابل تغییر است.¹¹⁰ در سیر حرکت جوهری هم ماده دارای حرکت جوهری است و هم مجردات برزخی. طینت نیز یکی از مجردات برزخی و در نتیجه حقیقتی بسیط است که همیشه همراه انسان است؛ اما می‌تواند در سیر حرکت جوهری تغییر یابد. از آنجایی که طینت پیش از عمل قرار دارد، تغییر طینت به این نحو است که هر عمل در طینت پس از خود تأثیرگذار است و طینت تغییر یافته نیز به نوبه‌ی خود در اعمال بعدی اثر می‌گذارد. به‌طور مثال انجام عبادت زمینه‌ای برای بیشتر شدن حب انسان به اهل بیت علیهم‌السلام می‌شود و این تغییر طینت، در اعمال بعدی تأثیرگذار خواهد بود و نمی‌تواند در اعمال قبلی تأثیرگذار باشد؛ یعنی طینت نسبت به اعمال بعد مقدم، و نسبت به اعمال پیشین معلول است.

برخلاف این طینت که کسبی است، طینت ابتدایی انسان اعطایی بوده و منشأ استحقاق ثواب و عقاب نیست. این طینت، همانند فطرت است و تفاوت آن با فطرت در این است که:

فطرت همواره خیر بوده و در تمام افراد یکسان است: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يَنْصَرَانِهِ»؛¹¹¹

اما طینت در برخی افراد خیر و در برخی دیگر شر بوده و در تمامی افراد یکسان نیست: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا».¹¹²

هم مسلک اول و هم مسلک سوم طینت ابتدایی را صرفاً مقتضی می‌دانند با این تفاوت که مسلک اول طینت را ثابت می‌داند؛ اما مسلک سوم قائل به متغیر بودن طینت است.

پاسخ دوم: پاسخ «مرحوم نائینی»¹¹³

تنها رامحل پذیرش جبر پذیرش دو مطلب است:

109- سوره‌ی مبارکه‌ی حجر، آیه‌ی 21.

110- همان‌گونه که در مورد مزاج گفته می‌شود اگر کسی که دارای مزاج سرد است مدتی طولانی از غذاهای گرم استفاده کند یا در آب و هوای دیگری زندگی کند، مزاج او تغییر می‌یابد.

111- بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج 3؛ ص 281.

112- سوره‌ی مبارکه‌ی شمس، آیه‌ی 8.

113- «فوائد الاصول»، جلد اول، صفحه‌ی 132 تا 134.

اتحاد «طلب» و «اراده» را منکر شده و قائل به تغایر این دو شویم؛ و قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و رابطه‌ی وجوب بین علت تامه و معلول را منحصر به فاعل‌های طبیعی بدانیم و آن را در فاعل‌های مختار جاری ندانیم. به جهت عدم پذیرش این دو مطلب توسط «مرحوم آخوند»، پاسخی ایشان به این شبهه صحیح نیست. توضیح اینکه ایشان فعل مکلف را متعلق اراده‌ی تشریعی خداوند می‌دانند؛ نه متعلق اراده‌ی تکوینی او. همچنین در پاسخ به سؤال از علت اراده‌ی عبد، مرحله‌ی قبلی آن یعنی مبادی اراده را مطرح می‌کنند و... این جواب به این دلیل مورد پذیرش نیست که در پاسخ به شبهه‌ی جبر هرچه در مراحل قبل از فعل مانند اراده، مبادی اراده و... مطرح شود، ممکن الوجود است و در نتیجه نیاز به علت دارد. حال:

اگر علت این ممکن طلب حقیقی باشد، به جهت اتحاد «طلب» و «اراده»، اراده‌ی حقیقی خداوند نیز محقق است؛ و از آنجایی که اراده‌ی حقیقی جزء اخیر علت تامه است، علت تامه محقق شده و به جهت رابطه‌ی وجوب بین علت تامه و معلول، معلول نیز ضرورتاً محقق شده و اشکال جبر مطرح می‌گردد.

به این نکته نیز باید توجه نمود که اگر اختیار و اراده را از اجزاء علت تامه بدانیم، اشکال جبر برطرف نمی‌شود؛ زیرا اراده نیز کیف نفسانی و ممکن بوده و طبق قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، پس از تحقق مبادی اراده، ضرورتاً اراده نیز محقق می‌شود و این مطلب به معانی قهری و غیر اختیاری بودن وقوع فعل است. حتی اگر مبادی اراده را نیز دارای مبادی بدانیم، به آن مبادی نقل کلام می‌شود که به جهت ممکن و معلول بودن آن مبادی، نیاز به علت و واجب شدن آنها با وجود علت تامه در مورد آنها نیز صادق است و در نتیجه اشکال جبر همچنان پابرجا خواهد بود.

گرچه در فلسفه به فعلی که اراده یکی از اجزاء علت تامه‌ی آن باشد، فعل اختیاری اطلاق می‌شود؛ اما این اطلاق صرف جعل اصطلاح بوده و فعلی که در حقیقت جبری است، فعل اختیاری نامیده شده است. اصطلاح جبر و اختیار در فلسفه با معانی این دو در روایات تفاوت دارد. به‌طور مثال «جبر» در «لَا جَبْرَ وَ لَا تَقْوِیْضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ»¹¹⁴ به معنای لغوی خود به کار رفته است؛ زیرا روایات به زبان عرفی بیان شده‌اند و الفاظ به کار رفته در آنها نیز باید طبق معنای عرفی ترجمه شوند. مراد از این واژه در این‌گونه روایات این است که انسان راهی به جز انجام فعل ندارد و همین فعل، در فلسفه فعل اختیاری نامیده شده است؛ اما این جعل اصطلاح، باعث حل مشکل اعتقادی نمی‌شود.

«مرحوم نائینی» می‌فرماید اصرار علما بر صحیح دانستن قواعدی مانند «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز وجهی ندارد. این قواعد از قواعد فلسفه‌ی یونان است و اصرار بر صحت آنها بی‌جهت است. اتحاد «طلب» و «اراده» نیز به جهت احتراز از کلام «اشاعره» است؛ درحالی که اشکال ایشان، قائل شدن به کلام نفسی و قدمای ثمانیه بود و می‌توان در عین اینکه قائل به تغایر «طلب» و «اراده» شد، کلام نفسی را نپذیرفت.

ایشان در ادامه این اشکال را مطرح می‌کنند که «حتی اگر قائل به تغایر طلب و اراده شویم، مشکل جبر پدید می‌آید؛ زیرا به هر حال اراده دارای مبادی است و اشکال قبل در اینجا نیز تکرار می‌شود». پاسخ ایشان به این اشکال این است که هرچند اینکه اراده دارای مبادی علمی و شوقیه است؛ اما این مبادی باعث واجب شدن اراده نمی‌شوند؛ یعنی پس از تحقق تمام مبادی و اجزاء علت تامه‌ی اراده، باز هم نفس دارای سلطنت بر انجام یا ترک فعل است؛ به عبارت دیگر بین اراده و فعل، واسطه‌ای وجود دارد که «سلطنت» نامیده می‌شود.¹¹⁵ در نتیجه گرچه علت تامه دارای اجزاء است و مبادی علمی و شوقی که از اجزای علت تامه هستند در اراده تأثیرگذارند؛ اما اینکه در هر فاعلی پس از تحقق این امور، فعل ضرورت یابد مورد پذیرش نیست، بلکه باید بین فاعل‌های طبیعی و فاعل‌های مختار تفاوت قائل شد؛ زیرا این امور تا قبل از «سلطنت» علت تامه هستند و با تحقق این علت تامه:

در صورتی که فاعل، فاعل طبیعی باشد، ضرورتاً فعل محقق می‌شود؛

اما در صورتی که فاعل، فاعل مختار باشد، با وجود تحقق علت تامه، تحقق فعل ضروری نیست و برای انجام فعل باید «سلطنت» نیز به علت تامه اضافه شود؛ به عبارت دیگر علت تامه نسبت به فعل اختیاری مرجح است نه موجب. پس در فاعل مختار بین مبادی اراده و خود اراده و بین فعل واسطه‌ای به نام «سلطنت» یا «تصدی نفس» وجود دارد که تنها با ضمیمه شدن آن به علت تامه است که فعل محقق می‌شود. «سلطنت» خارج از قانون ضرورت وجود معلول در صورت وجود علت تامه بوده و معلول نفس نیست؛ زیرا اگر «سلطنت» مشمول قانون ضرورت بوده و نفس، علت آن باشد، دوباره اشکال جبر مطرح می‌شود؛ زیرا خود نفس نیز دارای علت است و با آمدن اجزای علت تامه، وجود نفس ضروری خواهد بود و با تحقق نفس، اراده‌ی فعل نیز برای او ضروری خواهد بود و این به معنای جبر است. «سلطنت» به این جهت در انسان وجود دارد که خداوند نفس او را به گونه‌ای آفریده است که در فعلش «سلطنت»

114- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 1؛ ص 160.

115- ایشان در برخی آثار خویش عبارت «تصدی نفس» را به کار می‌برند و در موارد دیگر عبارت «طلب نفس» را نیز به کار می‌برند.

داشته باشد. در نتیجه اصل «سلطنت» ذاتی فاعل مختار بوده و متعلق آن خارج از قانون علیت است و تأثیر مبادی در متعلق آن، حداکثر به نحو اقتضا است نه به نحو علت تامه. به همین جهت تحقق فعل هیچ ضرورتی ندارد. «مرحوم نائینی» پس از طرح این مباحث می‌فرمایند: با رد جبر، تفویض اثبات نمی‌شود؛ زیرا اثبات تفویض در صورتی ممکن است که نیاز ممکن به علت در بقا مورد انکار قرار گیرد؛ به این نحو که یا اصل علیت انکار شود؛ یا در صورت پذیرش علیت، نیاز به علت در بقا انکار شود. به‌طور مثال گرچه انسان برای به وجود آمدن به خداوند نیاز دارد؛ اما پس از وجود از او بی‌نیاز می‌شود؛ اما از آنجایی که این مطلب مورد پذیرش نبوده و ممکن را در بقا نیز محتاج به علت می‌دانیم، رأی به بطلان تفویض می‌دهیم.

در نتیجه هر چند مخلوق اراده‌ی انجام یا ترک فعل را داشته باشد، چون اراده‌ی خداوند در بقا نیز برای انجام یا ترک فعل لازم است، تا زمانی که خداوند اراده نکند، انجام یا ترک فعل محقق نمی‌شود. این کلام «مرحوم نائینی» نشان می‌دهد که ایشان «سلطنت نفس» را علت تامه‌ی فعل نمی‌داند؛ یعنی: هر چند ایشان معتقد است که «سلطنت نفس» می‌تواند مانع تحقق فعل شود؛ اما برای تحقق ترک فعل، خداوند نیز باید این اراده را داشته باشد. جمع‌بندی کلام «مرحوم نائینی» این است که:

1. جبر مورد پذیرش نیست؛ زیرا برای انجام فعل پس از تحقق تمامی اجزاء علت تامه باید سلطنت نفس نیز تحقق یابد.
2. سلطنت نفس تابع قانون ضرورت تحقق معلول در صورت تحقق علت تامه نیست تا اشکال تحقق غیر ارادی وارد شود و در نتیجه اشکال جبر دوباره شکل بگیرد.
3. تفویض نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا سلطنت، علت تامه انجام یا ترک فعل نیست، بلکه خداوند که علت حدوث سلطنت است، علت بقای سلطنت نیز هست و باید اراده‌ی او نیز برای انجام یا ترک فعل تحقق یابد.

پاسخ سوم: پاسخ «مرحوم آقا ضیاء»¹¹⁶ کلام «مرحوم آقا ضیاء» نزدیک‌ترین کلام به «مرحوم آخوند» است و ایشان سعی در تصحیح کلام «مرحوم آخوند» دارد. در مواردی نیز ایشان مطالبی را به کلام «مرحوم آخوند» اضافه کرده و بیان «مرحوم آخوند» را در آن مورد بیانی اجمالی و ناظر به استعداد برخی طلاب می‌دانند. «مرحوم آقا ضیاء» نمی‌تواند راحل «مرحوم نائینی» را برای حل شبهه‌ی جبر استفاده کند، زیرا برخلاف «مرحوم نائینی»: تغایر «طلب» و «اراده» را نمی‌پذیرند،

و واسطه شدن عنصری به نام «تصدی النفس» را بین اراده و فعل نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند»، «اراده» را جزء اخیر علت تامه می‌داند و آن را به شوق نفس یا شوق مؤکد معنا نمی‌کند تا پس از آن قائل به وجود «تصدی النفس» نیز شود. به نظر ایشان «اراده‌ی تکوینی» به معنای «شوق مؤکدی است که پس از آن حرکت عضلات اتفاق می‌افتد» و «اراده‌ی تشریعی» به معنای «شوق مؤکدی است که پس از آن تکلیف مخاطب به انجام یا ترک فعل رخ می‌دهد».

ایشان معتقد است برای حل این شبهه مقداری باید به وجدانیات توجه کرد و برخی از شبهات را نیز پاسخ گفت. هر کس با رجوع به وجدان خویش، اختیار داشتن را درک می‌کند:

این که گویی این کنم یا کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

به‌طور مثال با بالا رفتن سن، دست انسان حالت رعشه به خود می‌گیرد. دست انسان قبل از رسیدن به کهن‌سالی نیز دارای حرکت بود و با مقایسه‌ی این دو حرکت، بالوجدان اختیار داشتن درک می‌شود.

پس اختیار داشتن امری وجدانی است و آنچه باعث قول به جبر می‌شود، وجود برخی شبهات است که با پاسخ به آنها، مسئله حل می‌شود. با پاسخ به این شبهات، اختیار ثابت می‌شود نیازی به ارائه‌ی دلیل برای اثبات آن نیست. پاسخ به شبهه‌ی اول

یکی از مواردی که سبب شده عده‌ای قائل به جبر بشوند، بحث علم پیشین خداوند است. توضیح اینکه:

از سویی علم خداوند مطلق است: «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»¹¹⁷

و از سوی دیگر در صورت پذیرش اختیار، علم پیشین خداوند نفی می‌شود.

به جهت تناقضی که بین این دو مطلب وجود دارد، باید یکی از آنها بر دیگری ترجیح داده شده و دیگری انکار شود؛ همان‌گونه که:

«معتزله» علم پیشین خداوند را نفی کرده و قائل به اختیار شده‌اند؛

و «اشاعره» اختیار را نفی کرده و علم پیشین خداوند را حفظ کرده‌اند.¹¹⁸

پاسخ این شبهه این است که تعلق علم پیشین به یک فعل، با اختیاری بودن آن تنافی ندارد. به عبارتی علم پیشین، از پیش دیدن است. این علم، علم ذاتی است؛ یعنی عالم، قبل از فعل به آن آگاهی دارد؛ برخلاف علم فعلی که در زمان وقوع فعل، علم به آن حاصل می‌شود.

این علم ذاتی می‌تواند با وصف اختیار به فعل تعلق بگیرد؛ یعنی عالم از پیش می‌داند که فاعل، فعلی خاص را با اختیار خود انجام می‌دهد. در این صورت اختیاری نبودن فعل است که باعث از بین رفتن علم پیشین می‌شود نه اختیاری بودن آن. در نتیجه تعلق علم پیشین به یک فعل موجب جبری شدن آن نمی‌شود؛ البته درست بودن یا درست نبودن این علم، وابسته به نوع علم است؛ یعنی:

اگر علم پیشین جامع و کامل باشد و اسباب فعل به‌طور کامل شناخته شده باشند، این علم مطابق با واقع خواهد بود؛

اما اگر علم پیشین، ناقص باشد، احتمال خطا در آن وجود دارد.

پس علم خداوند به نظام احسن موجب جبر و سلب قدرت و اختیار نمی‌شود.

پاسخ به شبهه‌ی دوم

روایات طینت عامل دیگری هستند که می‌توانند منشأ قول به جبر شوند.

این روایات باید به طور کامل مورد بررسی قرار بگیرند؛ اما حتی اگر ظهور آنها در جبر پذیرفته شود، روایات دیگری نیز هستند که معارض این روایات بوده و دال بر اختیار هستند. به‌طور مثال اگر ظهور روایت «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» این باشد که شخص اجباراً در رحم مادر سعید یا شقی می‌شود، با ظهور روایات دیگری مانند «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِيَةً وَ يَنْصَرَانِيَةً»¹¹⁹ در تعارض است. طبق این روایت، شخص از ابتدا و در رحم مادر شقی نبوده و این پدر و مادر او هستند که موجب گمراهی او می‌شوند. همچنین روایت «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَ إِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ حَتَّى يَغْطِيَ الْبَيَاضَ فَإِذَا غَطَّى الْبَيَاضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا»¹²⁰ که در آن از نکره‌ی در سیاق نفی استفاده شده و عموم آن با «من» نیز مورد تأکید قرار گرفته است، معارض این ظهور اولیه از برخی روایات است که برخی از انسان‌ها شقی بوده و هیچ راه هدایتی برای آنها وجود ندارد. همچنین روایاتی وجود دارند که «ملاصدرا» با آنها بر مدعای خویش استدلال می‌کند. مضمون این روایات به تعبیر فلسفی این است که هر انسانی دارای عالمی علوی و عالم سفلی است و انجام هر عملی در دنیا، صورت ملکوتی او در عالم دیگر ایجاد می‌شود. اگر انسان در مدتی طولانی کار خیر انجام دهد، طینت او به سمت خیر گرایش پیدا می‌کند و اگر مدتی طولانی عصیان بورزد، طینت او میل به شر پیدا می‌کند.

در نتیجه این دو دسته روایات با هم تعارض دارند؛ اما روایتی وجود دارد که شاهد جمع این دو دسته روایات است و در آن، روایت «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» به علم پیشین خداوند تفسیر می‌شود.

اگر جمع عرفی بین این دو نیز پذیرفته نشود، باید به مشهور بین شیعه رجوع شود که قول مشهور، اختیار بوده و باعث تأویل روایاتی مانند «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» می‌شود.

اگر شاهد جمع و شهرت بین اصحاب نیز پذیرفته نشود، باید روایات موهم جبر طرح شوند؛ زیرا اختیار لوازم آن مانند انذار، تبشیر و... از امور وجدانی هستند و تعارض روایت با عقل قطعی، تعارض نقل ظنی با عقل قطعی است که در این تعارض باید روایت تأویل شود و در صورت عدم امکان تأویل باید آن را طرح کرد.¹²¹

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که افعال انسان اختیاری بوده و اراده‌ی تکوینی خداوند با وصف اختیاری بودن به اراده‌ی انسان تعلق گرفته است. در نتیجه اگر فعل انسان اختیاری نباشد، خلف اراده‌ی الهی خواهد شد. اراده‌ای که به انجام واجبات و ترک محرمات تعلق می‌گیرد نیز اراده‌ی تشریعی است که الزام را در پی ندارد.

118- می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا چهل بود.

119- بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج 3؛ ص 281.

120- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 2، ص: 273.

121- قضا و قدر الهی نیز از مسائلی است که موجب شبهه‌ی جبر شده است و «مرحوم آقا ضیاء» در بخش دیگری از کتاب خویش به آن پاسخ می‌گویند.

تنها اشکالی که باقی می‌ماند این است که اگر خداوند با علم پیشین خود عصیان کردن بنده را می‌دانست، چرا پیامبران الهی را برانگیخت و انجام فعل را از بنده طلب کرد؟ پاسخ این مسئله در قرآن کریم آمده است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»؛¹²² و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ».¹²³ پاسخ چهارم: پاسخ «مرحوم بروجردی»¹²⁴

مطلب اول: بیان اصل اشکال و پاسخ به آن

همان‌گونه که بیان شد، این اشکال ابتدا توسط «فخر رازی» مطرح شده است. وی معتقد است نمی‌توان هم قائل به اتحاد «طلب» و «اراده» شد و هم اختیار را پذیرفت؛ زیرا در صورت قول به اتحاد «طلب» و «اراده»، در مورد تکلیف کفار به ایمان و تکلیف فساق به فروع دین جبر لازم می‌آید. در این زمینه باید یکی از دو کلام اشاعره (تغایر «طلب» و «اراده» یا جبر) مورد پذیرش قرار بگیرد.

متکلمین پاسخ مشهوری به این اشکال دارند که جواب «مرحوم آخوند» نیز همین جواب است. طبق این جواب آیهی: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»¹²⁵ در مورد اراده‌ی تکوینی است و اراده‌ای که در بحث تکلیف از آن بحث می‌شود، اراده‌ی تشریعی خداوند متعال است.

مطلب دوم: توضیح اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریعی

اراده‌ای که صفت ذات است با اراده‌ای که صفت فعل است تفاوت دارد؛ اما اراده‌ی تکوینی و تشریعی تفاوتی ندارند و هر یک از اراده‌ی ذاتی یا فعلی می‌توانند تکوینی یا تشریعی باشند، بلکه تفاوت در متعلق اراده است؛ یعنی: اگر شخصی اراده کند که خودش کاری را انجام دهد، اراده‌ی او اراده‌ی تکوینی نام دارد؛ و اگر شخصی اراده کند که دیگری کاری را انجام دهد، اراده‌ی او اراده‌ی تشریعی نام دارد. هر یک از این دو اراده:

اگر قدیم باشند، صفت ذات هستند؛

و اگر حادث باشند، صفت فعل هستند.

از عبارات ایشان این‌گونه استفاده می‌شود که ایشان:

اراده‌ی صفت ذات را به معنای دوست داشتن می‌دانند؛

و اراده‌ی صفت فعل را به معنای تصمیم بر انجام عمل می‌دانند.

مطلب سوم: لزوم تفکیک بین بحث طلب و اراده و بحث جبر و اختیار

این دو بحث باید از هم تفکیک شوند و پیوند دادن این دو اشتباه است. هیچ یک از این دو بحث مبتنی بر دیگری نیز نیست؛ یعنی:

از سویی چه قائل به اتحاد طلب و اراده شویم و چه این دو را متغایر بدانیم، می‌توانیم جبر را رد کنیم؛

و از سوی دیگر می‌توان قائل به جبر شد و اتحاد طلب و اراده را نپذیرفت.

پس این دو بحث از هم جدا و متمایز هستند:

یک بحث، بحثی اصولی در مورد موضوع له «امر» است. در این بحث موضوع له «امر»، «طلب فی الجملة»

دانسته شده است و مراد از «فی الجملة»، «طلب انشایی» دانسته شده است نه «طلب حقیقی». «طلب حقیقی» نیز به

«دوست داشتن» معنا شده است که چون «اراده‌ی حقیقی» نیز به همین معناست، از تفاوت بین «طلب» و «اراده»

بحث شده است؛

بحث دیگر در کلام و در مورد جبر و اختیار و پاسخ به شبهه «فخر رازی» بوده است.

«مرحوم آخوند» در پاسخ به شبهه‌ی جبر، پس از نقل پاسخ متکلمین، این مطلب را نیز اضافه کرده است که:

«اراده‌ی تکوینی» به معنای «علم به نظام احسن» است نه به معنای «دوست داشتن»؛

و «اراده‌ی تشریعی» به معنای «علم به مصالح و مفاسد» است؛

و در صورت یکی شدن «اراده‌ی تکوینی» و «اراده‌ی تشریعی»، اطاعت اتفاق می‌افتد؛

و در صورت تفاوت این دو، عصیان اتفاق می‌افتد.

ضمیمه شدن کلام «فخر رازی» و کلام «مرحوم آخوند» باعث خلط شدن دو بحث کلامی و اصولی شده است؛ اما در حقیقت

این دو با هم مرتبط نیستند. به همین جهت قبل از «فخر رازی» مسئله‌ی جبر در اصول مطرح نمی‌شده است و بحث اصولی

نیز در کلام وارد نمی‌شد. پس از «فخر رازی» تا زمان «مرحوم آخوند» نیز این بحث تقریباً جدای از هم هستند و از زمان

122- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 165.

123- سوره‌ی مبارکه‌ی انفال، آیه‌ی 42.

124- نهاية الاصول، صفحه‌ی 94 تا 98. ایشان مطالبی را در این زمینه بیان می‌فرمایند که ترتیب آنها در اینجا اندکی با ترتیب کتاب ایشان تفاوت دارد.

125- سوره‌ی مبارکه‌ی یس، آیه‌ی 82.

«مرحوم آخوند» این خلط اتفاق می‌افتد که ریشه‌ی این مطلب، این کلام «مرحوم آخوند» در مورد «اراده‌ی تکوینی» و «اراده‌ی تشریعی» است: «فإذا توافقنا فلا بد من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفنا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان».¹²⁶ مطلب چهارم: عدم تفکیک بین «اراده‌ی ذاتی» و «اراده‌ی فعلی»، ریشه‌ی اشتباه «مرحوم آخوند» این کلام «مرحوم آخوند» منشأ برخی مشکلات شده است و نیازی به طرح آن نبود. اگر ایشان به نقل جواب متکلمین اکتفا می‌کردند، شبهه‌ی جبر پاسخ داده می‌شد و نیازی به این کلام ایشان نبود. این اشتباه ایشان ناشی از دو مطلب است:

1. ایشان «اراده» را به معنای «علم» می‌دانند و معتقدند «اراده‌ی تکوینی» به معنای «علم به نظام احسن» و «اراده‌ی تشریعی» به معنای «علم به مصالح و مفاسد» است. به نظر ایشان فعلی که در خارج اتفاق می‌افتد مطابق نظام احسن است که:

اگر مبتنی بر مصالح و مفاسد نیز باشد، «اراده‌ی تکوینی» و «اراده‌ی تشریعی» یکی شده و اطاعت لازم می‌شود؛ و اگر مبتنی بر مصالح و مفاسد نباشد، «اراده‌ی تکوینی» و «اراده‌ی تشریعی» متفاوت شده و عصیان لازم می‌آید. این معنا برای «اراده» صحیح نیست و «اراده‌ی صفت ذات» و «اراده‌ی صفت فعل» باید از هم تفکیک شده و هر یک مستقلاً مورد بررسی قرار گیرند.

2. ایشان معیار استحقاق ثواب و عقاب را «اراده‌ی خیر» و «اراده‌ی شر» می‌دانند و به همین دلیل «اراده» را جزء اخیر علت تامه محسوب می‌کنند. با طرح این پاسخ، سؤال در مورد مبادی اراده و سپس مقدمات تکرار می‌شود و با منتهی شدن بحث به طینت و ذاتی دانستن آن، بحث خاتمه می‌یابد.

این مطلب نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا اراده (به معنای علم، به معنای دوست داشتن یا به معنای تصمیم گرفتن) با اختیار تفاوت دارد و آنچه ملاک استحقاق ثواب و عقاب است، اختیار است. این دو مقدمه باعث ایجاد مشکل می‌شود؛ زیرا:

از طرفی «اراده» به «علم به نظام احسن» معنا می‌شود؛ و از طرف دیگر علم، امری اختیاری نیست، بلکه تصور و تصدیق است که امور خطوری و غیر اختیار هستند. برای بیان ریشه‌ی این خطور نیز از طینت استفاده می‌شود و در نتیجه مبادی فعل این‌گونه می‌شود: طینت، تصور، تصدیق، اراده و انجام عمل.

به عبارت دیگر اشکال کلام «مرحوم آخوند» این است که ایشان: معیار ثواب و عقاب را «اراده» می‌دانند؛

و «اراده» را به «علم» معنا می‌کنند بدون اینکه بین «اراده‌ی ذاتی» و «اراده‌ی فعلی» تفکیک انجام دهند. این کلام ایشان به این جهت باعث ایجاد شبهه می‌شود که «علم» که همان «اراده» است: اختیاری نیست؛

و چون جزء اخیر علت تامه است، شخص در فعل خود مجبور خواهد بود.

پس از آنجایی که مبادی فعل اختیاری نیستند، این پاسخ باعث مطرح شدن شبهه‌ی جبر می‌شود و به همین دلیل این پاسخ پذیرفته نیست و برای پاسخ باید بین «اراده‌ی ذاتی» و «اراده‌ی فعلی» تفکیک قائل شد و معیار استحقاق ثواب و عقاب را نیز اختیار دانست.

مطلب پنجم: بیان رامحل

برای پاسخ به شبهه‌ی جبر باید «اراده‌ی صفت ذات» از «اراده‌ی صفت فعل» تفکیک شود.

الف) «اراده‌ی صفت ذات» یعنی اراده‌ای که خداوند از ازل وجود آن را در انسان اراده کرده و دوست داشته است. این اراده خداوند تکوینی است؛ یعنی اراده‌ی ازلی خداوند این بوده است که انسان را مختار بیافریند، هر حیوانی را با خصوصیت خاصی خلق کند و... که موجودات طبق همان اراده محقق شده‌اند. اینکه چرا خداوند از ازل چنین اراده‌ای کرده است، در علم خداوند به نظام احسن ریشه دارد؛ یعنی چون خداوند به نظام احسن علم داشته و می‌دانسته که در نظام تکوین هر شیء باید دارای چه خصوصیتی باشد، اراده‌ی تکوینی او از ازل به خلق موجودات با این خصوصیات تعلق گرفته است و موجودات نیز طبق همین اراده‌ی خداوند واقع می‌شوند و کسی نمی‌تواند نظام احسن را تغییر دهد.

در این زمینه باید به این نکته نیز توجه نمود که خلق موجودات با این خصوصیات، به نحو جعل بسیط است. به‌طور مثال ریشه‌ی تعلق اراده‌ی تکوینی خداوند به اراده داشتن و مختار بودن انسان این است که خداوند به نظام احسن علم داشته و به همین جهت می‌دانسته است که در نظام احسن باید انسان دارای اختیار باشد. در نتیجه اراده‌ی ذاتی خداوند به آفرینش انسان با وصف مختار بودن انسان تعلق گرفته و اختیار با جعل بسیط همراه انسان آفریده شده است؛ یعنی:

این‌گونه نبوده است که ابتدا انسان آفریده شود و سپس به او اختیار داده شود، بلکه از ابتدا «انسان مختار» آفریده شده است.

به جهت تعلق اراده‌ی تکوینی خداوند به مختار بودن انسان، انسان در مختار بودن خویش، اختیار ندارد. (ب) انسان علاوه بر اراده‌ی ذاتی، دارای اراده‌ی فعلی نیز هست. اراده‌ی فعلی انسان نیز تحت اراده‌ی خداوند است؛ اما چون وصف فعل است برخلاف وصف ذات، با تغییر خصوصیات فعل تغییر می‌کند و دارای جنبه‌ی امکانی است: یعنی: خداوند انسان را مختار آفریده است و به همین جهت، انسان در اصل مختار بودن مجبور است و این ویژگی قابل تغییر نیست؛

اما اراده‌ی انسان در مقام عمل یعنی زمانی که فعلی را اراده می‌کند، صفت فعل است. تفاوت صفت ذات با صفت فعل در این است که:

صفت ذات مانند اصل اراده و اختیار، صفتی است که ذاتی و ازلی بوده، همیشه همراه شیء است و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند،

اما صفت فعل مانند اراده و اختیار یک فعل در مقام عمل، حاکی از رابطه‌ی بین فاعل و عمل هستند. در نتیجه اراده‌ی انجام یا ترک یک فعل، اراده‌ی صفت فعل است. این اراده حب به ذات و شوق مؤکد نیست، بلکه تصمیم به انجام یا ترک عمل است. همین تصمیم است که معیار استحقاق ثواب و عقاب است؛ یعنی اگرچه مبادی علمی یا شوقی و اراده‌ی صفت ذات در اراده‌ی فعلی نقش دارند؛ اما رابطه‌ی انسان با فعل خارجی، اراده‌ی ذاتی و علم به نظام احسن و مصالح و مفاسد نیست و به همین جهت قابل تغییر است. این اراده، تصمیم بر انجام یا ترک عمل است که اختیار نام دارد. در نتیجه انسان:

در اصل اراده و اختیار داشتن مجبور است؛ زیرا این‌گونه آفریده شده است؛ اما این اراده ملاک استحقاق ثواب و عقاب نیست؛

اما در اراده به معنای تصمیم بر انجام یا ترک فعل مجبور نیست که این اراده ملاک استحقاق ثواب و عقاب است. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که انسان در افعال خویش مجبور نبوده و دارای اختیار است. «مرحوم آخوند» فعل را معلول اراده، اراده را معلول مبادی علمی و شوقی، مبادی علمی و شوقی را معلول طینت و طینت را ذاتی انسان دانستند که در این کلام اراده‌ی فعلی انسان در نظر گرفته نشده است.

به تعبیر دیگر مبادی علمی و شوقی باید محقق شوند و اراده‌ی ذاتی نیز باید در انسان وجود داشته باشد تا بتواند انجام یا ترک فعلی را اراده کند؛ اما در نهایت این انسان است که انجام یا ترک فعل را ترجیح دهد و همین ترجیح ملاک استحقاق ثواب و عقاب است.

نمی‌توان این ترجیح را خارج از قانون علیت دانست و آن را بدون علت محسوب کرد، بلکه این ترجیح دارای علت است اما چون صفت فعل است، هم از ناحیه‌ی فاعل و هم از ناحیه‌ی قابل، امکان تغییر را دارد.

اموری که قبل از اراده‌ی فعلی وجود دارند، تنها باعث آسان‌تر یا سخت‌تر شدن کار می‌شوند و این اراده‌ی فعلی شخص است که باعث انجام یا ترک فعل می‌شود. همچنین آخرین جزء علت تامه، اختیار یعنی اراده‌ی فعلی و صفت فعل است و نمی‌توان شوق مؤکد را جزء اخیر علت تامه دانست.

«مرحوم بروجردی» معتقدند این جواب توسط «خواجه نصیرالدین طوسی» بیان شده است؛ اما کلام ایشان دارای اجمالی بوده است که باعث اشکالی به کلام ایشان شده است؛ اما منظور ایشان همین مطلبی است که بیان شد.

«خواجه نصیرالدین طوسی» در جواب شبهه‌ی جبر «فخر رازی» جواب کوتاهی را ذکر می‌کند. ایشان معتقد است: «فخر رازی» معلوم (فعل خارجی مکلف) را تابع و معلول علم خداوند فرض کرده و این‌گونه نتیجه گرفته که چون علم خداوند ذاتی است، معلوم نیز باید قطعی باشد،

درحالی‌که علم تابع معلوم است نه اینکه معلوم تابع علم باشد؛ به عبارت دیگر:

این‌گونه نیست که چون خداوند به انجام فعل توسط بنده علم داشته است، بنده باید آن کار را انجام دهد؛

بلکه این‌گونه است که چون بنده فعل را انجام می‌دهد، خداوند آن را می‌داند.

به دلیل اجمال این پاسخ، این اشکال بر آن وارد شده است که این مطلب در مورد خداوند صدق نمی‌کند؛ زیرا:

اگر علم همانند علم انسان انفعالی باشد، تابع معلوم است؛

اما اگر علم همانند علم خداوند انفعالی نباشد، تابع معلوم بودن در مورد آن نیز صحیح نیست.

«مرحوم بروجردی» معتقد است این اشکال ناشی از عدم درک صحیح کلام «خواجه نصیرالدین طوسی» است. این پاسخ صحیح است؛ زیرا همان‌گونه که اراده به اراده‌ی صفت ذات و اراده‌ی صفت فعل تقسیم می‌شود، علم نیز به علم صفت ذات و علم صفت فعل تقسیم می‌شود و:

علم و اراده‌ی صفت ذات، فعلی هستند و انفعال در آنها معنا ندارد؛ زیرا اراده و علم صفت ذات قبل از تحقق اشیاء محقق است؛

اما علم و اراده‌ی صفت فعل نیز در مورد خداوند معنا دارد: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلَّمَ أَنْ فَيْكُمْ ضَعْفًا».¹²⁷ علمی که در این آیه بیان شده است، علم فعلی خداوند است؛ زیرا علم ذاتی خداوند متعال، زمانی نیست؛ درحالی‌که در این آیه علم مقید به زمان شده است.

اراده و علمی که ممکن نیست انفعالی باشد، علت اختیار است و نمی‌تواند تابع اختیار باشد، اراده و علم صفت ذات است. از آنجایی‌که تحقق اشیاء طبق اراده‌ی ذاتی خداوند است، با تحقق اشیاء طبق اراده‌ی الهی، انفعالی در این اراده رخ نداده است. به‌طور مثال اراده‌ی ذاتی خداوند، مختار بودن انسان است که انسان نیز همین‌گونه خلق شده است. اما اراده‌ای که در بحث تکالیف مطرح می‌شود، اراده‌ی صفت فعل بوده و مانند دیگر صفات فعل تابع رابطه‌ی بین فاعل و فعل است و با تغییر فعل، تغییر می‌کند: «عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَ إِنَّ عَذَّتُمْ عُنْدَنَا».¹²⁸

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که نمی‌توان این عبارت «مرحوم آخوند» را پذیرفت: «فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان».¹²⁹ توضیح اینکه «مرحوم آخوند» در این عبارت می‌فرماید اگر «اراده‌ی تکوینی» و «تشریعی» با هم موافق باشند، اطاعت حتمی می‌شود و اگر این دو با هم تفاوت داشته باشند، چاره‌ای از عصیان نیست؛ درحالی‌که اراده‌ای که در مورد تکالیف وجود دارد، اراده‌ی صفت فعل است که تابع و معلول مراد بوده و منشأ آن نیست تا با تعلق آن به مراد، ضرورت اطاعت تحقق یابد. آنچه باعث ضرورت معلول می‌شود، اراده‌ی صفت ذات است که این اراده نیز به ایمان و اطاعت تعلق نمی‌گیرد، بلکه به اموری تعلق می‌گیرد که با جعل بسیط، محقق می‌شوند و ایمان و اطاعت، به نحو جعل مرکب محقق می‌شوند.

در نتیجه:

کلام «خواجه نصیرالدین طوسی»:

به این معنا نیست که علم خداوند انفعالی است تا اشکال بر آن وارد باشد،

بلکه به معنای تفکیک بین انواع علم و اراده است؛

و چون کلام «فخر رازی» به اراده‌ی صفت فعل مربوط می‌شود، «خواجه نصیرالدین طوسی» چنین پاسخی را به وی داده است.

نکته: روایتی در «کافی» باب «الإرادة أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَ سَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ» روایاتی صحیح السند در این زمینه وارد شده است که کلام «مرحوم بروجردی» را تأیید می‌کند:

1. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا قَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ».¹³⁰ طبق این روایت باید موجودی باشد، تا اراده به آن تعلق بگیرد و در نتیجه منظور از این اراده، اراده‌ی فعلی است.

2. «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْخَلْقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ/حَدَّثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرَوِي وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ».¹³¹ حادث شدن در مورد صفت قدیم معنا ندارد و در نتیجه اراده‌ای که در این روایت آمده به معنای اراده‌ی است که صفت فعلی خداوند است.

3. «عَلَى بْنِ إِسْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ».¹³² طبق این روایت اصل مشیت از ابتدا اعطا شده و به تعبیر فلسفی جعل آن جعل بسیط است و علاوه بر آن مشیتی نیز وجود دارد که واسطه در خلقت اشیاء شده و صفت فعل است.

4. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَشِيئَةُ مُحَدَّثَةٌ».¹³³ این روایت نص در فعلی بودن اراده است؛ زیرا اراده را حادث دانسته و حدوث تنها در صفات فعل معنا دارد.

127- سوره‌ی مبارکه‌ی انفال، آیه‌ی 66.

128- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی 8.

129- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: 67.

130- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 109.

131- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 109.

132- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 110.

133- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 110.

ایشان کلام «خواجه نصیر الدین» را انکار نمی‌کنند و حتی این مطلب را متذکر می‌شوند که نمی‌توان معلوم و مراد را تابع علم و اراده دانست و این تبعیت تنها در مورد تبعیت معلوم و مراد از علم و اراده‌ی صفت ذات است. با این حال ایشان به گونه‌ای دیگر به شبهه‌ی جبر پاسخ می‌گویند.

به نظر ایشان اگر معنای «امر بین الامرین» به درستی درک شود، شبهات اختیار برطرف می‌گردد و از آنجایی که این عبارت در مقابل «جبر» و «تفویض» گفته شده است، برای روشن شدن معنای عبارت، باید معنای «جبر» و «تفویض» در زمان روایات (نه جبر در کلام «مارکس» یا...) روشن شود.

پس از روشن شدن این معنای باید بررسی کرد لازمه‌ی پذیرش اتحاد مصداقی «طلب» و «اراده» و پذیرش رابطه‌ی علی معلولی، امری خلاف «امر بین الامرین» است یا خیر.

معنای «جبر»

«اشاعره» معتقدند طبق آیات قرآن کریم تمام امور طبق مشیت الهی بوده، فعل الهی محسوب می‌شود و به خداوند متعال منتسب است: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».¹³⁵ طبق این آیات، انسان در افعال خود هیچ اختیاری ندارد و تنها مجرای عادت الهی است.

پس «اشاعره» منکر علیت انسان نسبت به افعال خویش هستند و این‌گونه نبوده که به خاطر پذیرش علیت، قائل به جبر شوند. در مقابل این گروه کسانی که قائل به علیت انسان نسبت به افعال خویش هستند، جبر را نپذیرفته‌اند.

در نتیجه برای حل مشکل و یافتن معنای صحیح «امر بین الامرین» نباید همانند «مرحوم نائینی» منکر علیت شد، بلکه باید بررسی کرد کسانی که قائل به جبر هستند چه تفسیری از علیت ارائه کرده‌اند.

اشکال اول

قائل شدن به جبر و انتساب همه‌ی افعال به خداوند متعال، باعث انتساب قبایح بدون هیچ‌گونه توجیهی به خداوند متعال است و انتساب قبایح به خداوند متعال قابل پذیرش نیست.

برای فرار از این محذور است که «اشاعره» منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند؛ زیرا در صورت پذیرش این مطلب، نمی‌توان همه‌ی امور را (طبق معنایی که در این مذهب است) به خداوند نسبت داد.

اشکال دوم

علاوه بر اشکال قبل، اشکالی فلسفی نیز به کلام «اشاعره» وارد است. طبق نظر «مرحوم اصفهانی» و مشهور فلاسفه، افعال خداوند در عالم ماده بی‌واسطه نیست؛ یعنی مجرد تام بخواهد در عالم ماده تصرفی کند، این کار را با علل مادی انجام می‌دهد. اگر همانند «اشاعره» معتقد باشیم همه‌ی امور بی‌واسطه توسط خداوند انجام می‌گیرد و علیت متعارف را انکار کرده و امور را طبق عادت الهی بدانیم، باید پذیرفت خداوند علت بی‌واسطه‌ی تمام امور ناسوتی و مادی نیز هست؛ درحالی که طبق قانون سنخیت، خداوند در عالم ماده و حتی در عالم مجردات برزخی تصرفی انجام نمی‌دهد.

در نتیجه نسبت دادن افعال به خدا بدون واسطه شدن قوای جسمانی، ناسوت و... امری محال و نامعقول بوده و قابل پذیرش نیست.

نکته: «مرحوم امام» نیز این مطلب را می‌پذیرند و به همین دلیل در مورد مجاری فیض معتقدند اگر خداوند بخواهد فیضی را به بنده‌ی خود عطا کند، ابتدا آن را به مجرد تامی که از او پایین‌تر است (صادر اول و حقیقت نور محمدیه) اعطا می‌کند و این فیض در قوس نزول به مجرد برزخی و سپس به مراتب پایین‌تر می‌رسد. همچنین در قوس صعود، انسان باید این مراتب را طی کند؛ یعنی ابتدا باید به موجودی ملکوتی متصل شود تا خود نیز ملکوتی شود، سپس برای جبروتی شدن به موجودی جبروتی متصل شود و... .

معنای «تفویض»

«معتزله» علیت را پذیرفته‌اند و معتقدند اختیار داشتن انسان امری وجدانی بوده و نمی‌توان انتساب افعال به انسان را انکار کرد. به همین دلیل ایشان آیات موهم جبر و انتساب افعال به خدا را تأویل یا طرح کرده‌اند. طبق مبنای «معتزله» افعال به این دلیل به خداوند نسبت داده می‌شود که انسان توسط خدا آفریده شده است؛ یعنی افعال انسان به خداوند منتسب نیست و انسان در آنها دارای اختیار محض است؛ اما به جهت آفرینش انسان توسط خداوند، افعال او نیز به خداوند نسبت داده می‌شود.

اشکال

طبق مکتب شیعه:

«امر بین الامرین» از ضروریات شیعه است؛

اما قائل شدن به تفویض، شرک محض است.

134- «نهایه الدرایه»، جلد 1، صفحه 293 تا 306. از حدود صفحه‌ی 296 تا 305 ایشان بحثی را در مورد وجود رابط، وحدت وجود و... دارند که در اینجا بیان نمی‌شود.

135- سوره‌ی مبارکه‌ی تکویر، آیه‌ی 29.

شرکی که دامن‌گیر «معتزله» شده است بدتر از شرکی که «ثنویه» به آن مبتلا هستند؛ زیرا «ثنویه» قائل به دو مبدأ خیر و شر هستند و «معتزله» با قائل شدن به تفویض، به تعداد فاعل‌های عالم مبدأ قائل به مبدأ مستقل شده‌اند. «معتزله» برای توجیه کلام خویش آیاتی مانند «بَبْدِك الْخَيْر» را به معنای پیدایش اولیه می‌دانند؛ اما این مطلب باعث شرک‌آلود نبودن عقیده‌ی آنان نمی‌شود؛ زیرا کفار نیز پیدایش اولیه‌ی فرشتگان را از جانب خداوند متعال می‌دانستند؛ اما به دلیل مستقل دانستن آنها و انکار توحید افعالی، خداوند آنها را مشرک می‌داند.

از طرف دیگر کلام «اشاعره» نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا: قائل شدن به جبر و انتساب همه‌ی افعال به خداوند متعال، باعث انتساب قبایح بدون هیچ‌گونه توجیهی به خداوند متعال است؛

و انتساب قبایح به خداوند متعال قابل پذیرش نیست.

معانی «امر بین الامرین»

هر یک از «اشاعره» و «معتزله» دچار اشتباه شده‌اند:

«اشاعره» در پی حفظ عظمت خداوند بوده است و به همین جهت تمام افعال را به او منتسب کرده به نحوی که قبایح را نیز به او منتسب می‌داند و به این ترتیب وجیه بودن خداوند متعال را خدشه‌دار کرده است؛

«معتزله» در پی تنزیه خداوند متعال از قبایح بوده و با منتسب کردن تمامی افعال به انسان، عظمت خداوند متعال را زیر سؤال برده و عقیده‌ی او به شرک منتهی شده است.

برای اینکه هم عظمت خداوند متعال حفظ شود و هم قبایح به او منتسب نشود، تنها باید «امر بین الامرین» را پذیرفت. معنای «امر بین الامرین» اتفاقی نبوده و دو تفسیر معروف برای آن بیان شده است.

تفسیر اول مربوط به «ابن‌سینا»، «خواجه نصیرالدین طوسی»، «سهروردی» و به‌طور کلی متکلمین و فلاسفه‌ی قبل از «ملاصدرا» است و تفسیر دوم مربوط عرفا است. «ملاصدرا» با ارائه‌ی تبیین فلسفی از تفسیر عرفا، تفسیر دوم را نیز وارد فلسفه کرد که البته در زمان خودش مورد قبول قرار نگرفت. «فیض کاشانی» و «لاهیجی» که هر دو شاگرد و داماد «ملاصدرا» بودند، تفسیر وی را نپذیرفته و تفسیر اول را برگزیدند. تفسیر «ملاصدرا» در دوره‌ی قاجار، توسط «مدرس زنوزی» در تهران و «میرزا جهانگیر خان قشقایی» در اصفهان و پیش‌تر از آن توسط «ملاهادی سبزواری» تبیین و ترویج شد و پس از آن این تفسیر نیز در میان متکلمین و فلاسفه رایج شد.¹³⁶

معنای اول

برای تحقق معلول، ابتدا باید علت تامه محقق شود. اجزاء علت تامه:

یا در عرض هم بوده و بین آنها وابستگی وجود ندارد؛ مانند نور خورشید، آب، اکسیژن و... برای رشد گیاه؛ یا در طول هم بوده و بین آنها وابستگی وجود دارد؛ مانند فرمانده و سرباز که در تحقق پیروزی نقش دارند. هر یک از فرمانده و سرباز نقشی در پیروزی دارند که هر یک از این اجزاء نباشد، پیروزی محقق نمی‌شود؛ اما در عین حال این دو در عرض هم نیستند؛ زیرا نقش سرباز به فرماندهی فرمانده وابسته است؛ اما طراحی عملیات توسط فرمانده وابسته به سرباز نیست.

با توجه به این مطالب در مورد افعال انسان باید گفت:

انسان که فاعل مختار است، جزئی از علت تامه است؛

اما وی به‌تنهایی علت تامه نیست و برای انجام فعل باید مجموعه‌ای از عوامل محقق شوند: ابتدا باید خداوند به انسان هستی عطا کند، سپس ویژگی اراده را نیز به اعطا کند، عوامل دیگری مانند فرشتگان و شیاطین نیز در کنار انسان باشند و خود انسان نیز فعل را اختیار کند تا کار انجام شود.

این عوامل در طول هم هستند نه در عرض هم؛ زیرا وجود خداوند متعال متوقف بر اراده‌ی انسان نیست، اما اراده‌ی انسان وابسته به اعطای وجود از طرف خداوند است.

در نتیجه اراده‌ی خداوند جزئی از علت تامه بوده و اراده‌ی انسان نیز جزئی دیگر از آن است با این تفاوت که:

اراده‌ی خداوند، علت حقیقی یا علت بعید است؛

و اراده‌ی انسان، علت فاعلی مباشر یا علت قریب است؛

و بین این دو نیز عواملی هستند که در تحقق فعل تأثیرگذار بوده و جزء علت تامه هستند.

طبق این نگاه:

136- برخی از فلاسفه‌ی پیش از اسلام مانند «افلوطین» نیز جبر و تفویض را رد می‌کنند؛ اما بیان وی تفسیر «امر بین الامرین» نیست. وی تنها معتقد به امری بین جبر و تفویض است اما تبیینی برای آن ارائه نمی‌کند و به مواردی مانند جمع این آموزه با علم و اراده‌ی پیشین خداوند نیز نمی‌پردازد. قدیمی‌ترین تبیین فلسفی که در دسترس است، متعلق به «ابن‌سینا» بوده و در آثار «فارابی» نیز اندکی به این مطلب پرداخته می‌شود.

تفویض قابل پذیرش نیست؛ زیرا علت قریب به تنهایی لحاظ نشده است؛ یعنی علاوه بر علت قریب که اراده‌ی انسان است، اراده‌ی خداوند نیز یکی از اجزاء علت تامه است و اگر خداوند اراده نکند یا انسان را ایجاد نکند، فعل انسان محقق نمی‌شود؛

جبر نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا علت بعید به تنهایی لحاظ نشده است؛ یعنی علاوه بر علت بعید که اراده‌ی الهی است، اراده‌ی انسان نیز یکی از اجزاء علت تامه است و اگر انسان اراده نکند، فعل او محقق نمی‌شود؛ و «امر بین الامرین» مورد پذیرش است؛ زیرا مجموعه‌ی اجزاء علت تام مورد لحاظ قرار گرفته‌اند.

نکته: طبق این دیدگاه توحید افعالی نیز حفظ می‌شود؛ زیرا اراده‌ی انسان وابسته به اراده‌ی خداوند متعال است. به تعبیر دیگر اراده‌ی الهی به دو صورت می‌تواند به فعل انسان تعلق بگیرد:

اینکه فعل انسان انجام پذیرد؛ چه انسان اراده کند و چه اراده نکند؛

و اینکه فعل انسان انجام پذیرد با وصف اراده کردن و خواستن انسان.

اینکه اراده‌ی الهی به چه نحو به فعل انسان تعلق بگیرد، وابسته به حکمت الهی است؛ یعنی در مواردی حکمت اقتضا می‌کند که فعل حتی بدون خواست انسان محقق شود و در مواردی حکمت اقتضا می‌کند که فعل در صورت اراده‌ی انسان محقق شود. به عبارت دیگر ادله‌ی توحید افعالی تمامی افعال را به خداوند منتسب کرده و هیچ موجودی را در عرض او قرار نمی‌دهند و این مطلب در این تفسیر حفظ شده است؛ یعنی در این تفسیر:

هم همه‌ی امور به اراده‌ی خداوند متعال منتسب شده است؛

و هم هیچ موجودی در عرض خداوند متعال دانسته نشده تا وحدت خداوند را نفی کرده و تکثر افعالی را ثابت کند؛ زیرا دیگر فاعل‌ها در طول خداوند هستند و در طولیت تکثر پدید نمی‌آید. به‌طور مثال هر انسان صور ذهنی متعددی دارد اما نمی‌توان صورت‌های ذهنی او را نیز موجودات مستقلی حساب کرد و یک شخص از انسان را چند موجود به شمار آورد. علت این امر همان طولی بودن صور ذهنی نسبت به انسان هستند و به همین جهت با وجود اینکه این صور عین انسان نیستند، باعث تکثر موجودات در عرض انسان نمی‌شوند و تکثری که منافای توحید است در صورتی پدید می‌آید که موجودات در عرض هم باشند.

معنای دوم

همان‌گونه که صور ذهنیه تجلی نفس هستند، تمامی ما سوی الله، تجلی خداوند متعال و عین الربط به او بوده و هیچ استقلالی ندارند. طبق این دیدگاه، ما سوی الله حتی از اجزاء علت تامه نیستند و باید تفسیر دیگری از «امر بین الامرین» ارائه شود. تفاوت این تفسیر با تفسیر قبل در این است که:

در تفسیر اول خداوند علت بعیده و علل بود و دیگر عوامل نیز علت قریب و جزء العله بودند؛ البته به نحوی که خداوند بر آنها قاهر است نه بالعکس؛ یعنی خداوند بر اساس حکمت خویش باعث می‌شد که برخی از عوامل، جزء العله قرار بگیرند؛

اما در تفسیر دوم علّیت منحصر در خداوند متعال بوده و خداوند تنها مؤثر محسوب می‌شود؛ به همین جهت خداوندی که در ذات و صفات واحد است، در افعال نیز واحد است.

طبق این تفسیر:

جبر قابل پذیرش نیست؛ زیرا گرچه خداوند علت حقیقی است؛ اما گاهی بر اساس حکمت اراده می‌کند که فعل در صورتی انجام شود که انسان، آن را اراده کند و در نتیجه هر چند اراده‌ی انسان مستقل نبوده و به همین دلیل علت فعل نیست؛ اما جبر پدید نمی‌آید. در این دیدگاه هر چند جبر رد می‌شود؛ اما ما سوی علت قریب فعل محسوب نمی‌شوند، بلکه تنها معد فعل به شمار می‌روند؛ زیرا وجود رابط می‌تواند معد باشد، اما نمی‌تواند علت باشد؛ چون علت بودن به معنای استقلال شیء است و ما سوی هیچ استقلالی ندارند. از آنجایی که اراده‌ی الهی با وصف مختار بودن انسان به فعل تعلق گرفته است، اگر فعل به صورت جبری محقق شود، خلف اراده‌ی الهی لازم می‌آید؛

تفویض نیز نه تنها قابل پذیرش نیست؛ بلکه بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا ما سوی الله هیچ استقلالی ندارند تا امور به او واگذار شود.

«مرحوم اصفهانی» در ادامه می‌فرماید: ¹³⁷ طبق هر دو تفسیر فعل، هم به خداوند نسبت داده می‌شود و هم به فاعل مختار (به‌عنوان علت قریب در تفسیر اول و به‌عنوان معد در تفسیر دوم)؛ اما این دو استناد در یک حد نیستند، بلکه استناد فعل به خداوند آکد از استناد فعل به فاعل مختار است. در عین حال این مطلب تأثیری در «امر بین الامرین» ندارد؛ زیرا این معنا بین جبر محض و تفویض محض است و همین که فعل بین این دو باشد و انسان کوچک‌ترین نقشی در تحقق فعل داشته باشد (هر چند به صورت معد)، این آموزه بر آن صادق است.

پس از این مطلب ایشان در حاشیه‌ی 154 بحثی را در مورد ثواب و عقاب مطرح می‌کنند که البته مرتبط با بحث جبر و اختیار نیست.¹³⁸ پس از بیان این مطلب، ایشان به تبیین روایت «السعيد سعيد في بطن امه و الشقى شقى في بطن امه» و کلام «خواجه نصير الدين طوسی» می‌پردازند.

«مرحوم اصفهانی» چند مطلب را در مورد این روایت و روایات مشابه آن بیان می‌کنند:

1. این روایات بیان‌گر استعداد هستند؛ یعنی شخص در رحم مادر خویش دارای استعداد سعید یا شقی شدن است. استعداد علت تامه نیست، بلکه مقتضی است و به همین دلیل باعث جبر نمی‌شود.

ایشان در مورد مقتضی نکته‌ای را بیان می‌کنند که در کلام باقی افرادی که به مقتضی پرداخته و جبر را به این شیوه جواب داده‌اند نیامده است. به نظر ایشان:

شخصی که خداوند به او طینت سعادت، علین یا... را اعطا کرده است، این استعداد را دارد که از سعادت، علین یا... بشود. حال اگر این شخص اراده کرد، می‌تواند به این مقام برسد و اگر چنین اراده‌ای نداشت، به چنین جایگاهی نمی‌رسد. به‌طور مثال اگر استعداد مجتهد شدن به شخصی داده شود، وی می‌تواند مجتهد شود و در مجتهد شدن مجبور نیست. البته اگر شخصی که دارای این استعداد است خود را به این جایگاه نرساند، باید پاسخگوی استفاده نکردن از استعداد خود باشد؛

اما شخصی که خداوند طینت سعادت، علین یا... را به او اعطا نکرده است، از علین نخواهد شد؛ زیرا قابلیت آن را ندارد.

به عبارت دیگر طینت همانند بذر است؛ یعنی با کاشتن بذر گندم:

لزوماً گندم مرغوب نمی‌روید؛

اما قطعاً از آن جو حاصل نمی‌شود.

در نتیجه طینت به معنای قابلیت داشتن برای رسیدن به یک کمال است¹³⁹ و شخص:

با داشتن آن می‌تواند به کمال برسد اما لزوماً به آن کمال نخواهد رسید؛

اما در صورت نداشتن آن، به هیچ عنوان به آن کمال نخواهد رسید.

قسمت دوم کلام ایشان (نرسیدن به کمال در صورت نداشتن قابلیت) در کلام دیگر افراد نیامده است و باعث تفاوتی میان کلام ایشان با کلام دیگران می‌شود. طبق این مطلب نمی‌توان روایاتی را که برخی انسان‌های عادی را هم‌نشین پیامبران در بهشت می‌دانند پذیرفت. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه وارد شده است: «وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ أَخْرِجْ عِظَامَ يُونُسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ مِصْرَ - وَوَعَدَهُ طُلُوعَ الْقَمَرِ فَأُطِيطُ طُلُوعَ الْقَمَرِ عَلَيْهِ فَسَأَلَ عَمَّنْ يَعْلَمُ مَوْضِعَهُ فَقِيلَ لَهُ هَاهُنَا عَجُورٌ تَعْلَمُ عِلْمَهُ فَبَعَثَ إِلَيْهَا فَأَتَنِي بِعَجُورٍ مُقْعَدَةٍ عَمِيَاءَ فَقَالَ تَعْرِفِينَ قَبْرَ يُونُسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأَخْبَرَنِي بِمَوْضِعِهِ قَالَتْ لَا أَفْعَلُ حَتَّى تُعْطِيَنِي خِصَالًا تُطْلِقُ رَجُلِي وَتُعِيدُ إِلَيَّ بَصَرِي وَتُرِدُّ إِلَيَّ شَبَابِي وَتَجْعَلَنِي مَعَكَ فِي الْجَنَّةِ فَكَبَّرَ ذَلِكَ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ إِنَّمَا تُعْطَى عَلَى فَأَعْطَهَا مَا سَأَلْتَ فَفَعَلَ فَذَلَّتْهُ عَلَى قَبْرِ يُونُسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَاسْتَخْرَجَهُ مِنْ شَاطِئِ النَّيْلِ فِي صُنْدُوقٍ مَرْمَرٍ فَلَمَّا أَخْرَجَهُ طَلَعَ الْقَمَرُ فَحَمَلَهُ إِلَى الشَّامِ فَلِذَلِكَ يَحْمِلُ أَهْلُ الْكِتَابِ مَوْتَاهُمْ إِلَى الشَّامِ».¹⁴⁰

مطابق کلام «مرحوم اصفهانی» انسان‌های عادی اصلاً طینت و قابلیت رسیدن به چنین مقامی را ندارند تا چنین قابلیتی به فعلیت تبدیل شود. در نتیجه چنین روایاتی باید تأویل شوند. به‌طور مثال گفته می‌شود مراد این روایات این است که خداوند متعال جایگاه بالایی را به این بندگان اعطا خواهد کرد.

از نظر «مرحوم اصفهانی» بهشت یعنی هر آنچه شخص دوست داشته باشد به او اعطا شود: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ»¹⁴¹ و کسی که طینت رسیدن به چنان مقامی را نداشته باشد، اصلاً آن مقام را درک نمی‌کند و در نتیجه میل به آن نیز پیدا نمی‌کند.¹⁴²

138- به نظر ایشان:

شخصی که اطاعت می‌کند دو پاداش دریافت می‌کند: 1. اثر وضعی اطاعت. 2. ثواب اخروی؛

شخصی که مرتکب معصیت می‌شود نیز دو عقاب دارد: 1. اثر وضعی عصیان که همان مفسده فعل است. 2. عقاب اخروی؛

شخصی که انقیاد دارد تنها ثواب دوم یعنی ثواب اخروی را دریافت می‌کند؛ زیرا دچار اشتباه شده و مصلحت فعل را به دست نیآورده است؛

و شخصی که تجری کرده است تنها استحقاق عقاب دوم را دارد؛ هر از روایات این مطلب به دست می‌آید که شارع با فضل خویش، عقاب را از وی برداشته است. مراد از ثواب و عقابی که در روایات وارد شده است، ثواب و عقاب اخروی است؛ اما خود مصلحت و مفسده نیز در حقیقت پاداش و عقاب است.

139- «حضرت علی علیه السلام» برای داشتن فرزندی شجاع به دنبال همسری بودند که از قبیله‌ای شجاع باشد تا این قابلیت در فرزند ایشان نیز باشد.

140- من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص: 193.

141- سوره‌ی مبارکه‌ی زحرف، آیه‌ی 71.

142- «مرحوم آیت الله بهجت» برای درک بهتر این مطلب این مثال را ذکر می‌کنند: «خواجه نصیرالدین طوسی» زمانی که مسئله‌ای را حل می‌کرد، به چنان لذتی دست می‌یافت که در مورد آن می‌گفت «این الملوك و این ابناء الملوك»؛ اما افراد دیگر چنین درکی ندارند و به همین دلیل اشتباهی به آن نیز ندارند.

پس کسی که طینت پاکی ندارد، نمی‌تواند جزء علیین شود، اما اگر با استعداد شرارت خود مقابله کرده و در مقابل معاصی تقوا را رعایت کند، طبق «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»¹⁴³ به جایگاه و کرامتی که علیین نزد خداوند دارند، دست می‌یابد؛ یعنی جایگاه این شخص نزد خداوند مساوی جایگاه علیین نزد خداوند است؛ اما این به معنای یکی بودن درک و فهم این دو گروه نیست.

به عبارت دیگر هر مقامی دارای لوازم و آثاری است و تنها اثر مقام، قرب به خداوند متعال نیست. به‌طور مثال: متقین علاوه بر قریب بودن به خداوند متعال و ورود به بهشت، دارای اوصافی مانند تواضع، چشم‌پوشی از محرمات الهی و... نیز هستند؛

اما کسی که طینت ناپاکی دارد، نمی‌تواند دارای این اوصاف باشد؛ ولی می‌تواند نزد خداوند متعال به جایگاهی مساوی جایگاه متقین برسد.

2. اگر مطلب قبلی مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان بر اساس این روایت از «امام کاظم علیه‌السلام» که در مورد طینت می‌فرماید: «ان الله يعلم يعلم انه سيكون سعيدا و هو في بطن امه و سيكون شقيا و هو في بطن امه»،¹⁴⁴ مراد از روایت «السعيد سعيد في بطن امه...» را علم الهی بدانیم.

جمع‌بندی استاد

در بحث طلب و اراده باید در مورد این مسائل اتخاذ مبنا شود:

الف) مسائل مطرح شده قبل از بحث «جبر» و «اختیار»:

1. دو سنخ مصداق داشتن یا نداشتن «طلب» که قائل به این مطلب شدیم که «طلب» دارای دو سنخ مصداق «طلب حقیقی» و «طلب انشایی» است.

2. موضوع له و اژه «امر» که آن را «طلب انشایی» دانستیم و گفتیم ظهور مادهی «امر» در «طلب انشایی» بالوضع است و ظهور هیئت امر در «طلب انشایی» نیز بعید نیز بالوضع باشد و اگر بالوضع نباشد، قطعاً بالاطلاق در این معنا ظهور دارد. 3. رابطه‌ی مفهوم «طلب» و مفهوم «اراده» که موضوع له این دو را متفاوت دانستیم.

4. پذیرش یا عدم پذیرش «اراده‌ی انشایی» که «اراده‌ی انشایی» را منکر شدیم و در نتیجه مترادف بودن آن با «طلب انشایی» را نپذیرفتیم؛ اما «اراده‌ی حقیقی» را پذیرفتیم ولی موضوع له آن را با «طلب حقیقی» یکسان ندانستیم. ب) مسائل مطرح شده در بحث «جبر» و «اختیار»:

1. معنای «اراده‌ی تکوینی» که در این زمینه کلام «مرحوم بروجردی» را پذیرفتیم؛ یعنی قائل به این مطلب شدیم که «اراده‌ی تکوینی» اراده‌ای است که به فعل خود مرید تعلق می‌گیرد.

2. معنای «اراده‌ی تشریعی» که در این مورد نیز کلام «مرحوم بروجردی» را پذیرفتیم؛ یعنی قائل به این مطلب شدیم که «اراده‌ی تشریعی» اراده‌ای است که به فعل غیر تعلق می‌گیرد.

3. معنای «اراده‌ی صفت ذات» که همانند «مرحوم بروجردی» آن را به معنای حب به ذات و ابتهاج به ذات می‌دانیم که عین ذات بوده و با جعل بسیط ایجاد می‌شود.

4. «اراده‌ی صفت فعل» که همانند «مرحوم بروجردی» آن را به معنای تصمیم بر ترک یا انجام عمل می‌دانیم که صفت فعل بوده، به جعل مرکب جعل می‌شود و مانند دیگر صفات فعل قابل تغییر است.

5. نحوه‌ی پاسخ به شبهه‌ی «فخر رازی». در این زمینه جواب «خواجه نصیرالدین طوسی» را تمام می‌دانیم و معتقدیم مطالب دیگر زائد هستند. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» نباید عبارت «فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان»¹⁴⁵ را ذکر می‌کردند و یا پس از ذکر این مطلب باید انفعالی بودن علم را پاسخ می‌دادند و از راه‌حلی که در «کفایه» مطرح نمودند استفاده نمی‌کردند. در مورد پاسخ انفعالی بودن علم نیز کلام «مرحوم بروجردی» را تمام می‌دانیم.

6. پاسخ به شبهه‌ی طینت، قضا و قدر و علم پیشین الهی. در این زمینه معتقدیم پاسخ «مرحوم اصفهانی»، پاسخ «مرحوم آقا ضیاء» و پاسخ «مرحوم آقا ضیاء» [«مرحوم آقا ضیاء» دو بار تکرار شده است. با رجوع به صوت مشخص شود که اسم دیگری گفته شده یا اشتباه‌ها دو بار تایپ شده است] در این زمینه پاسخ‌های مناسبی هستند.

البته معتقدیم در این مورد اشکالی به تفسیر «مرحوم اصفهانی» و مشهور وارد است و آن اینکه لازمه‌ی عین الربط بودن: این است که ماسوی در مقایسه با خداوند متعال دارای استقلال نباشند؛ نه اینکه به هیچ عنوان استقلالی برای آنها فرض نشود.

143- سوره‌ی مبارکه‌ی حجرات، آیه‌ی 13.

144- منبع؟؟

145- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: 67.

به تعبیر دیگر اختلاف موجود مستقل و وجود رابط، اختلاف حیثی است¹⁴⁶ و به همین جهت لازمه‌ی پذیرش عین الربط بودن انسان به خداوند این نیست که علّیت انسان انکار شود، بلکه می‌توان انسان را نیز علت دانست. البته در مقایسه با خداوند متعال نمی‌توان انسان را موجودی مستقل و در عرض خداوند دانست.

اگر لازمه‌ی عین الربط بودن انسان این باشد که هیچ‌گاه استقلالی برای او فرض نشود؛ نمی‌توان برای تبیین اختیار گفت اراده‌ی الهی به فعل انسان با وصف اختیاریت تعلق می‌گیرد؛ زیرا در این پاسخ برای انسان استقلال فرض شده است.

7. تفسیرهای «امر بین الامرین». معتقدیم روایاتی که در این مورد هستند، باید طبق معنای عرفی معنا شوند؛ زیرا برای ترجمه‌ی آیات و روایاتی که مخاطب آنها عموم مردم بوده‌اند، نباید از حد ظهور عرفی فراتر رفت و این روایت نیز همین‌گونه است. گرچه شاید دقت‌های عقلی‌ای که عرف به آنها متفطن نیست صحیح باشند؛ اما نباید به‌عنوان تفسیر آیه و روایت مطرح شوند. آنچه که ذهن عرفی در مورد این روایت درک می‌کند با هر دو تفسیری که «مرحوم اصفهانی» بیان نمودند و با هر سه تفسیری که از طینت بیان شد سازگار است؛ اما بهترین پاسخ در این زمینه پاسخ «مرحوم بروجردی» است؛ زیرا هم با روایات و هم با سیر تاریخی بحث تطابق بیشتری دارد و هم به لحاظ عقلی قابل دفاع است.

8. صحیح بودن یا نبودن قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد». «مرحوم نائینی» این قاعده را انکار می‌کرد و مشهور آن را صحیح می‌دانستند و به نظر ما این قاعده صحیح است.

9. لزوم تفکیک بین الفاظی مانند «ضرورت» و «حتمیت» و بین الفاظی مانند «جبر» و «مجبور بودن». معتقدیم آنچه بین علت تامه و معلول و است و همچنین آنچه بین علم و معلوم است، حتمیت است؛ اما حتمیت با مجبور بودن تفاوت دارد. مجبور بودن در صورتی اتفاق می‌افتد که معلوم و مراد، تابع علم و اراده باشند؛ اما اگر علم و اراده تابع مراد باشند، گرچه حتمیت وجود دارد؛ اما جبر محقق نمی‌شود. بهترین کلام در این زمینه کلام «مرحوم بروجردی» است که پیش از ایشان نیز «خواجه نصیرالدین طوسی» به این بحث پرداخته بودند.

10. معنای روایاتی مانند «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه». در این زمینه کلام «مرحوم اصفهانی» را می‌پذیریم؛ اما معتقدیم ابتدا باید گفت به قرینه‌ی روایت «امام کاظم علیه‌السلام»، باید مراد از این روایات را علم الهی بدانیم و اگر این پاسخ مورد پذیرش قرار نگیرد، با جمع بین ادله، مراد از این روایات را اقتضا و استعداد می‌دانیم.

2. هیئت امر

الف) معنای هیئت امر و ظهور آن در وجوب [این دو بحث باید تفکیک شوند. همچنین کلام «مرحوم آخوند» در مورد ظهور در وجوب نیامده است].

حواشی «معالم الاصول» و کتاب «مفاتیح الاصول»

در کتاب «هدایه المسترشدين» 7 معنا،¹⁴⁷ در کتاب «تعليقة على معالم الاصول» 15 معنا به همراه مثال¹⁴⁸ و در کتاب «حاشية معالم الدين» نیز 15 معنا به همراه مثال¹⁴⁹ برای هیئت امر بیان شده است.

در کتاب «مفاتیح الاصول» نیز 25 معنا برای هیئت امر بیان شده که با توجه به جستجوی انجام گرفته، بیشترین معانی در این کتاب ذکر شده است.¹⁵⁰

در این کتب تمامی معانی مذکوره به‌عنوان معنای مستعمل فیه هیئت امر بیان شده‌اند و اولین بحث در مورد معانی هیئت امر، همین بحث است که معانی مطرح شده، معانی مستعمل فیه هیئت امر هستند یا دواعی بر استعمال بوده و مربوط به مقام استعمال‌اند. این معانی:

اگر داخل در مستعمل فیه باشند، باید این مطلب نیز مورد بررسی قرار بگیرد که این معانی موضوع له نیز هستند و در نتیجه استعمال، حقیقی است یا موضوع له نیستند و در نتیجه استعمال، مجازی است؛

اما اگر مربوط به مقام استعمال باشند، در مورد حقیقی یا مجازی بودن استعمال آنها بحث نمی‌شود.

کلام «مرحوم آخوند»

به عقیده‌ی ایشان معانی متعددی که برای هیئت امر ذکر شده‌اند، معانی مستعمل فیه آن نیستند، بلکه دواعی بر استعمال هستند و دواعی استعمال نیز مربوط به ظرف استعمال‌اند؛ نه داخل در مستعمل فیه.¹⁵¹

146- برای مطالعه بیشتر به بحث‌های «شهید مطهری» در مورد وجود رابط، «تعليقة على نهاية الحكمه» اثر «آیت الله مصباح» و حاشیه‌ی «آیت الله فیاضی» بر «نهایه» رجوع شود.

147- هدایه المسترشدين (طبع جدید)، ج 1، ص: 565.

148- تعليقة على معالم الاصول، ج 3، ص: 63.

149- حاشية معالم الدين، ص: 56.

150- مفاتيح الاصول، ص: 110.

151- موضوع له و مستعمل فیه ملول تصویری هستند با این تفاوت که موضوع له ملول تصویری‌ای است که واضع آن را در نظر می‌گیرد و مستعمل فیه ملول تصویری‌ای است که مستعمل آن را در نظر گرفته است. اگر معنای تصویری مستعمل فیه با معنای تصویری موضوع له یکی بود، استعمال حقیقی است و اگر این دو با هم تفاوت داشتند،

ایشان می‌فرمایند در تمامی مثال‌ها، هیئت امر تنها دارای یک معنای مستعمل فیه بوده و آن معنا، «انشاء طلب» است؛ اما «انشاء طلب» می‌تواند به انگیزه‌ی ایجاب، استحباب، تهدید، اهانت و... باشد. به‌طور مثال گرچه از عباراتی مانند «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»¹⁵² اهانت فهمیده می‌شود؛ اما این فهم معنا: ناشی از جمله و ترکیب است که مدلول تصدیقی اولی به شمار می‌رود؛ و از کلمه‌ی «ذُق» ناشی نشده است. به عبارت دیگر:

واژه‌ی «ذُق» طبق مبنای «مرحوم آخوند» به معنای «انشاء طلب ذوق» است؛ و فهم معنای اهانت، به دلیل ظرف استعمال است و اهانت، از جمله اغراض استعمال به شمار می‌رود. «مرحوم آخوند» می‌فرماید اگر کسی این مطلب را نپذیرد، حداکثر می‌توان این مطلب را پذیرفت که هیئت امر مانند «اضرب» برای «انشاء ضرب به داعی بعث و تحریک» وضع شده است و نمی‌توان خود بعث و تحریک را معنای موضوع له هیئت امر دانست. هر یک از این دو مطلب پذیرفته شود، مستعمل فیه بودن معانی مذکوره برای هیئت امر قابل پذیرش نخواهد بود؛ اما تفاوت این دو مطلب در این است که: اگر داعی بعث را داخل در موضوع له و مستعمل فیه ندانیم و آن را صرفاً مربوط به مقام استعمال بدانیم، استعمال هیئت امر در تمامی معانی تهدید، تعجیز و... استعمال حقیقی هستند؛ اما اگر داعی بعث قید موضوع له باشد، در صورتی که انشاء طلب به داعی تهدید، تعجیز یا... باشد، استعمال، مجازی خواهد بود.

به تعبیر «مرحوم تبریزی» اینکه معانی مذکوره معانی مستعمل فیه هیئت امر باشند، امروزه قائل ندارد و بحث پس از «مرحوم آخوند» این‌گونه مطرح می‌شود که ظهور امر در طلب به داعی بعث: ظهور بالاطلاق است؛ یعنی تمام دواعی بعث، تهدید، اهانت و... از موضوع له خارج هستند ولی کثرت استعمال هیئت امر به داعی بعث و ندرت استعمال هیئت امر به دیگر دواعی موجب ظهور در داعی بعث شده است؛ یا ظهور بالوضع است؛ یعنی داعی بعث، جزء موضوع له هیئت امر است.¹⁵³ به عقیده‌ی «مرحوم آخوند» این مطلب تنها مختص به بحث امر نیست، بلکه بر تمام انشائات دیگر مانند استفهام، ترجی و... صادق است. به‌طور مثال گفته شده «لعل» در آیه‌ی «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»¹⁵⁴ در معنای مجازی به کار رفته است؛ زیرا:

خداوند به متذکر شدن یا نشدن «فرعون» علم داشته است؛ درحالی‌که موضوع له ترجی حقیقی، دوست داشتن امری و عدم علم به تحقق یا عدم تحقق آن است و به دلیل مستلزم جهل بودن نمی‌توان استعمال آن در مورد خداوند را استعمال حقیقی دانست. با توجه به مواردی که بیان شد روشن می‌شود که چنین استعمالی مجازی نیست؛ زیرا: «لعل» به معنای «انشاء ترجی» و ایجاد ترجی است؛

اما داعی این انشاء در ترکیب جمله مشخص می‌شود که این داعی گاهی ترجی حقیقی است که در مورد خداوند معنا ندارد و گاهی تشویق مخاطب به انجام عمل، بیان مطلوبیت عمل¹⁵⁵ و... باشد. همچنین استفهام حقیقی موضوع له همزه‌ی استفهام نیست، بلکه استفهام حقیقی، انکار و... از دواعی هستند و استعمال استفهام در آنها مجاز نیست. در نتیجه در موضوع له و مستعمل فیه ترجی، استفهام و... در کلام خداوند متعال و کلام انسان یکی است و تنها تفاوت، تفاوت در مقام استعمال است؛ یعنی:

استناد ترجی حقیقی، استفهام حقیقی و... به خداوند مستلزم جهل در خداوند بوده و به همین دلیل استناد آنها به خداوند محال است؛ اما این معانی در موضوع له یا مستعمل فیه ترجی، استفهام و... اخذ نشده‌اند؛ اما استناد ترجی انشایی، استفهام انشایی و... به خداوند مستلزم جهل در خداوند نبوده و به همین دلیل می‌توان آنها را به خداوند نسبت داد و این معانی در موضوع له و مستعمل فیه ترجی، استفهام و... اخذ شده‌اند.

استعمال مجازی است. استعمال یا مراد استعمالی مدلول تصدیقی اولی است که در ترکیب مشخص می‌شود و مدلول تصدیقی ثانی همان مراد جدی است که پس از فحص از قرائن محقق می‌شود.

152- سوره‌ی مبارکه‌ی دخان، آیه‌ی 49.

153- صوت شماری 209، از دقیقه 15.

154- سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی 44.

155- یعنی اگرچه «فرعون» متذکر نمی‌شود، اما گفتار نرم مطلوبیت دارد.

برای روشن شدن این مطلب نمی‌توان برهان عقلی اقامه کرد؛ زیرا مواردی مانند وضع و ظهور مباحث عقلی نیستند، بلکه مباحث ارتکازی و عرفی هستند و به همین دلیل برای کشف حقیقت آنها باید مشخص شود که معانی‌ای مانند تعجیز، تحقیر و...:

از همزه‌ی استفهام فهمیده می‌شوند؛

یا با تمام شدن جمله و شکل گرفتن مدلول تصدیقی فهمیده می‌شوند.

کلام «مرحوم نائینی»¹⁵⁶

در کتب مختلف معانی متعددی برای هیئت امر بیان شده و سپس این بحث مطرح شده است که:

این معانی، معانی موضوع له هیئت امر بوده و در نتیجه اشتراک لفظی محقق شده است؛

یا معنای جامعی وجود دارد و در نتیجه اشتراک معنوی محقق شده است؛

یا یکی (یا چند مورد) از معانی، معانی حقیقی است و دیگر معانی، معانی مجازی هستند.

کسانی که بحث را به این شیوه مطرح کرده‌اند، بحث ماده و هیئت را با هم خلط کرده‌اند؛ یعنی اینکه تمام معانی موضوع له هستند یا معنای جامعی در بین است یا... در ماده امر قابل طرح است؛ اما در هیئت امر قابل طرح نیست. این اشتباه نه تنها در مورد امر، بلکه در موارد دیگر نیز اتفاق افتاده است. به‌طور مثال برای استفهام، ترجی، تمنی و... معانی متعددی ذکر می‌شود و از حقیقی یا مجازی بودن این معانی صحبت می‌شود؛ درحالی‌که این بحث‌ها تنها در ماده (ماده‌ی امر، ماده‌ی لعل و...) قابل طرح است.

علت اینکه این بحث‌ها در مورد هیئت قابل طرح نیست این است که هیئت جملات تنها دارای یک معنا است:

اگر جمله، جمله‌ی خبری باشد، هیئت آن به معنای «حکایت‌گری» است؛

و اگر جمله، جمله‌ی انشایی باشد، هیئت آن به معنای «ایجاد معنا باللفظ» است.

این مطلب در مورد افعال نیز صادق است یعنی هر یک از افعال ماضی، مضارع و امر دارای هیئت و ماده هستند و:

ماده‌ی آنها ممکن است معانی متعددی داشته باشد. به‌طور مثال «ضرب» که ماده «یضرب» است، دارای معانی

بسیاری است؛

اما هیئت آنها تنها دارای یک معناست. به‌طور مثال هیئت «یضرب» تنها دارای یک معنا یعنی «نسبت تجدیدیه» است.

همچنین فعل امر:

دارای هیئتی است که دارای یک معنا یعنی «نسبت ایقاعیه» است؛

و دارای ماده‌ای است که معانی آن در بحث ماده‌ی امر بیان شده است.

در نتیجه فعل امری مانند «إضرب»: به معنای تهدید نیست، بلکه:

هیئت آن به معنای «طلب ایقاع ضرب» از مخاطب است؛ یعنی هیئت فعل امر بین امر، مخاطب (مأمور) و عمل

مأمور به نسبتی ایجاد می‌کند که عمل مأمور به از ماده فهمیده می‌شود (ضرب، کتابت یا...)

اما برقراری این نسبت می‌تواند به خاطر تهدید، تعجیز و... باشد که این موارد دواعی بوده و مربوط به ظرف استعمال

هستند و در مستعمل فیه اخذ نشده‌اند.

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» بیان کردند، این مطلب نه تنها در هیئت امر، بلکه در دیگر هیئات نیز صادق است.

«مرحوم نائینی» پس از پذیرش کلام «مرحوم آخوند» در مورد معنای هیئت امر می‌فرماید تنها تفاوت بین کلام «مرحوم

آخوند» و کلام ایشان در این است که:

«مرحوم آخوند» به دلیل اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له عام می‌دانند، موضوع له هیئت امر را «انشاء

طلب» می‌دانند؛

اما ایشان به دلیل اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند، نمی‌توانند اسمی را به‌عنوان موضوع

له هیئت امر بیان کنند و «نسبت ایقاعیه» را موضوع له آن می‌دانند.

سپس ایشان این اشکال را مطرح می‌کنند که «نسبت ایقاعیه» نیز اسم است و به همین دلیل نمی‌تواند موضوع له هیئت امر

باشد و در پاسخ به این اشکال می‌فرماید «نسبت ایقاعیه» عنوانی برای موضوع له بوده و در حقیقت معنوی و مصداق آن،

موضوع له هیئت امر است؛ یعنی:

وضع، «نسبت ایقاعیه» است؛

اما موضوع له، «مصدق نسبت ایقاعیه» یا «نسبت ایقاعیه به حمل شایع» است.

در نتیجه وضع هیئت، وضع عام و موضوع له خاص است؛ همان‌گونه که:

وضع «من»، «نسبت ابتدائیه» است؛ یعنی واضع مفهوم «نسبت ابتدائیه» را تصور کرده و آن را وضع کرده است؛

اما موضوع له «من»، «مصدق نسبت ابتدائیه» است و چون این مصداق، نسبت و ربط بین طرفین بوده و با تغییر هر یک از اطراف تغییر می‌کند، در جملات مختلف، متفاوت می‌شود و به همین دلیل این موضوع له، خاص است. «مرحوم نائینی» نکته‌ای را نیز بیان می‌کنند که البته در اصل بحث نقشی ندارد. به نظر ایشان هیئت‌های خبر و انشاء دو گونه هستند:

هیئت‌های مشترکه مانند:

افعال ماضی («بعث»، «اشتریت»، «انکحت» و...) که همه کاربرد آنها را هم در خبر و هم در انشاء می‌پذیرند؛

و افعال مضارع مانند «یُبَاع» که البته اختلافی بوده و برخی معتقدند با الفاظ مضارع نیز بیع، نکاح و... واقع می‌شوند و برخی منکر این مطلب هستند؛

هیئت‌های مختصه مانند:

افعال امر و نهی که تنها در انشاء به کار می‌روند؛

و جملات اسمیه که تنها در مقام خبر به کار می‌رود.

«شهید صدر» در اشکالی به «مرحوم نائینی» می‌فرماید: تقسیم هیئت‌ها به مشترکه و مختصه مورد پذیرش است اما نمی‌توان جملات اسمیه را از هیئت‌های مختصه به شمار آورد. به‌طور مثال «فَلَا رَفَتْ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»¹⁵⁷ جمله‌ی اسمیه است و در مقام انشاء به کار رفته است. در نتیجه جمله‌ی اسمیه نیز از هیئت‌های مشترکه است.

در پاسخ به «شهید صدر» باید گفت «مرحوم نائینی» معتقد است جمله اسمیه برای طلب فعل استفاده نمی‌شود و برای طلب فعل یا از فعل امر استفاده می‌شود یا از جمله‌ی فعلیه مانند «یَعِید» استفاده می‌شود. پس ایشان استفاده از جمله اسمیه برای نهی مانند «فَلَا رَفَتْ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» یا برای انشای طلاق مانند «انت طالق» را می‌پذیرند و برای اشکال به ایشان باید جمله‌ی اسمیه‌ای را مثال زد که در مقام طلب به کار رفته است.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»¹⁵⁸ [همان‌گونه که استاد تذکر می‌دهند باید نقل کلام ایشان بررسی شود].

ایشان ابتدا معانی هیئت امر را بیان کرده و مثال‌هایی را نیز برای آن بیان می‌کنند و همان کلام «مرحوم آخوند» را در این زمینه ذکر می‌کنند. تنها تفاوت بین کلام ایشان و کلام «مرحوم آخوند» در این است که:

«مرحوم آخوند» به دلیل اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له عام می‌دانند، موضوع له هیئت امر را «انشاء طلب» می‌دانند؛

اما ایشان به دلیل اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند، نمی‌توانند اسمی را به‌عنوان موضوع له هیئت امر بیان کنند و «نسبت طلبیه» را موضوع له آن می‌دانند.¹⁵⁹

نکته: «مرحوم نائینی» معنای واحد هیئت امر را «نسبت ایقاعیه» می‌دانند و «مرحوم آقا ضیاء» در برخی موارد این معنای واحد را «نسبت طلبیه» می‌دانند و در دیگر موارد می‌فرمایند به تعبیر دقیق‌تر این معنا «نسبت ارسالیه» (فرستادن مخاطب به سمت انجام فعل) است.

به نظر ایشان در ظهور هیئت امر در «نسبت ایقاعیه»، «نسبت طلبیه» یا «نسبت ارسالیه» اشکالی نیست و تنها در منشأ این ظهور اختلاف است:

کسی که معتقد است هیئت امر برای «نسبت طلبیه» وضع شده و تمامی دواعی از جمله بعث و زجر، مربوط به مقام استعمال هستند، ظهور را اطلاقی و بالملازمه می‌داند؛

اما کسی که معتقد است هیئت امر برای «نسبت طلبیه به داعی بعث» وضع شده است، ظهور را بالوضع می‌داند.

تفاوت بین این دو مبنا در این خواهد بود که اگر:

اگر ظهور بالاطلاق باشد، استعمال هیئت امر در دیگر دواعی مجاز نخواهد بود، بلکه خلاف ظاهر بوده و نیاز به قرینه دارد؛

اما اگر ظهور بالاطلاق باشد، استعمال هیئت امر در دیگر دواعی مجاز خواهد بود.

ایشان مبناي نخست را می‌پذیرند و معتقدند ظهور بالاطلاق است؛ زیرا اگر ظهور بالوضع بود، باید در باقی صحت سلب وجود داشت؛ یعنی:

157- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 197.

158- نهاية الأفكار، ج 1، صفحه‌ی 177 تا 179، «جبهه‌ی الاولى» از «بحث ثانی».

159- «مرحوم نائینی» نیز همین مطلب را بیان کردند با این تفاوت که ایشان این مطلب را به عنوان اشکالی بر «مرحوم آخوند» بیان می‌کنند و «مرحوم آقا ضیاء» به عنوان تفاوتی مبنایی بین خودشان و «مرحوم آخوند».

اگر هیئت برای «نسبت طلبیه به داعی بعث» وضع شده باشد، سلب هیئت امر از مواردی که هیئت امر در دواعی دیگر به کار رفته است صحیح خواهد بود؛

اما چون چنین سلبی صحیح نیست، مشخص می‌شود که دواعی در حقیقت و مجاز بودن نقشی ندارند. در نتیجه استعمال هیئت امر در دیگر دواعی مجاز نیست؛ اما به دلیل کثرت استعمال هیئت امر در بعث و ندرت استعمال آن در دیگر دواعی، ظهور هیئت امر در داعی بعث است؛ همان‌گونه که ظهور استفهام در استفهام حقیقی است و... «مرحوم آقا ضیاء» پس از بیان این مطلب که:

ظهور هیئت امر در «نسبت طلبیه» مورد پذیرش همگان است؛

اینکه منشأ این ظهور اطلاق یا وضع است مورد اختلاف است و به نظر ایشان منشأ، اطلاق است.

نقد

این مطلب «مرحوم آقا ضیاء» که:

ظهور هیئت امر در «نسبت طلبیه» مورد پذیرش همگان است؛

اینکه منشأ این ظهور ملازمه یا وضع است مورد اختلاف است و به نظر ایشان منشأ، ملازمه است؛

مورد پذیرش است؛ اما اینکه ریشه‌ی ظهور ملازمه باشد، مورد پذیرش نیست. [متن بررسی شود؛ مقداری ابهام دارد].

منشأ ظهور ملازمه‌ی خارجیه‌ای است که از استعمالات پدید آمده است. این ملازمه با توجه به اشخاص مختلف، متفاوت می‌شود؛ یعنی هر گوینده‌ای بر اساس شخصیتی که دارد برخی از استعمالات را زیاد انجام می‌دهد و استعمالات دیگر در او کم است و این مطلب منشأ ظهور است؛ نه تناسب استفهام حقیقی با استفهام انشایی. به‌طور مثال اگر انسانی شوخ و انسانی جدی یک هیئت مشابه را به کار ببرند، ظهورات متفاوتی شکل می‌گیرد.

تفاوت این کلام با کلام «مرحوم آقا ضیاء» در فقه بروز پیدا می‌کند. توضیح اینکه «مرحوم آقا ضیاء» برای معنا کردن عبارت، شخصیت راوی را مد نظر قرار نمی‌دهند اما در صورتی که شخصیت گوینده در ظاهر تأثیر داشته باشد، باید برای معنا کردن عبارت، شخصیت راوی نیز مورد بررسی قرار بگیرد؛ یعنی به غیر از بررسی ثقه بودن راوی باید فقیه بودن یا نبودن او، متکلم بودن یا نبودن او، در معرض عامه بودن یا نبودن او و... نیز مورد بررسی قرار بگیرد. هر یک از این عوامل منشأ کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر شده و این کثرت و ندرت منشأ ظهور می‌شود.

کلام «مرحوم خویی»

نحوه‌ی ورود به بحث توسط «مرحوم آخوند» (و برخی فقهای پس از ایشان مانند «مرحوم نائینی») این‌گونه است که ایشان ابتدا معانی‌ای برای هیئت امر ذکر کرده‌اند و سپس در این مورد به بحث پرداخته‌اند که این معانی:

دواعی بوده و در ظرف استعمال فهمیده می‌شوند و به همین جهت با مدلول تصویری و حقیقت و مجاز مرتبط نیستند و حداکثر در ظهور نقش ایفا می‌کنند؛

یا قید موضوع له هستند و هیئت امر بالوضع در یک معنا ظهور داشته و دیگر معانی مجازی هستند؟

این نحوه‌ی ورود به این دلیل است که این فقها انشاء را به معنای ایجاد می‌دانند؛ یعنی چون به نظر ایشان «طلب انشایی» به معنای «ایجاد طلب» است، به دنبال انگیزه‌ی این فعل بوده‌اند. به‌طور مثال به نظر ایشان در استفهام، ایجاد استفهام انشایی اتفاق می‌افتد که:

به نظر عده‌ای انگیزه‌ی این استفهام گاهی استفهام حقیقی است، گاهی انکار است و...؛

و به نظر عده‌ای دیگر استفهام برای داعی استفهام حقیقی وضع شده است و استعمال آن در دیگر معانی مجاز است. پس این طرح بحث به این دلیل است که انشاء، ایجاد دانسته می‌شود؛ اما اگر انشاء را ابراز بدانیم،¹⁶⁰ نحوه‌ی طرح بحث متفاوت خواهد شد؛ زیرا در این مبنا ابراز طلب عرفاً با بعث، تهدید و... ملازمه دارد و تمامی این معانی لازمه‌ی معنا خواهند بود و نمی‌توان آنها را از دواعی دانست و باید نحوه‌ی طرح بحث را تغییر داد.

نقد اول

ابراز نیز فعل است و به همین دلیل حتی اگر حقیقت انشاء را ابراز بدانیم، باید به دنبال داعی و انگیزه‌ی آن باشیم. در نتیجه این سؤال دوباره مطرح می‌شود که بعث، اهانت و...:

دواعی وضع هستند و در ظرف استعمال و مدلول تصدیقی به دست می‌آیند؛

یا در مستعمل فیه اخذ شده‌اند که در این صورت نیز باید بررسی کرد که این معانی:

در موضوع له نیز اخذ شده‌اند؛

یا در موضوع له اخذ نشده‌اند.

نقد دوم

به دنبال انگیزه بودن تنها در انشاء نیست، بلکه در جمله‌ی خبری نیز این مطلب جاری است. شاهد این مطلب، جملات خبری کنایی هستند. به‌طور مثال در علم بیان گفته می‌شود استعمال «علی کثیر الرماد» که کنایه است، استعمال حقیقی است؛ زیرا: گرچه «کثیر الرماد» به معنای «زیاد بودن خاکستر» نیست، بلکه به معنای «سخت‌تر بودن علی» است؛ اما اینکه کدام یک از این معانی از این عبارت اراده شده است دواعی بیان جمله بوده، مربوط به مقام استعمال‌اند و در حقیقت و مجاز تأثیری ندارند.

در نتیجه استعمال کنایات استعمال حقیقی است؛ زیرا الفاظ در موضوع له خود به کار رفته‌اند؛ هرچند پس از کامل شدن جمله کنایی و شکل‌گیری ظهور آن، مشخص می‌شود که ظهور کنایه در معنایی است که با ظهور خبر متفاوت است. پس این مطلب در جملات کنایی نیز گفته شده و بر مقام مورد بحث نیز تطبیق می‌کند؛ یعنی به هر حال باید بررسی کرد که دواعی مربوط به مقام استعمال هستند یا در معنای موضوع له اخذ شده‌اند و این ارتباطی با حقیقت انشاء ندارد. کلام «مرحوم بروجردی»¹⁶¹

ایشان همان مطلب «مرحوم آخوند» را (تهدید و تعجیز و... از دواعی بوده و مربوط به مقام استعمال هستند) بیان کرده و تنها اشکالاتی جزئی به کلام ایشان دارند. اشکال اول به کلام «مرحوم آخوند»

از آنجایی که «مرحوم آخوند» قائل به اتحاد مفهومی و مصداقی طلب و اراده هستند، برای بیان معنای هیئت امر هم از «طلب انشایی» و هم از «اراده‌ی انشایی» استفاده می‌کنند. «مرحوم نائینی» و «مرحوم آقا ضیاء» نیز به دلیل اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند، به جای «طلب» از «نسبت» استفاده می‌کنند.

«مرحوم بروجردی» اشکال دیگری به «مرحوم آخوند» دارد که البته این اشکال باید در کلام «مرحوم نائینی» نیز می‌آمد. همان‌گونه که گفته شد «مرحوم نائینی» و «مرحوم بروجردی» «اراده‌ی انشایی» را منکر شدند؛ زیرا آنچه قابل انشاء باشد از سنخ اعتبار است؛ درحالی‌که اراده کیف نفسانی و از امور حقیقی است. به همین دلیل «مرحوم بروجردی» معتقد است «اراده‌ی انشایی»:

علاوه بر اینکه معنایی اسمی بوده و با مبنای وضع عام و موضع له خاص سازگار نیست، در اصل اشتباه نیز هست؛ زیرا کیف نفسانی بوده و قابلیت انشاء ندارد.

برخی این‌گونه از «مرحوم آخوند» دفاع می‌کنند که مراد ایشان «اراده»، «اراده‌ی حقیقی» است؛ یعنی منظور از اینکه «اراده معنای موضوع له هیئت امر است» این است که «امر با دلالت لفظیه از اراده حقیقی مولا حکایت می‌کند». این مطلب نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا اراده‌ی حقیقی مولا علت انشاء است و اینکه توسط امر و انشاء، اراده‌ی حقیقی کشف شود، کشف عقلی یعنی رسیدن از معلول به علت است و دلالت لفظی نیست. اشکال دوم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» فرمودند:

بعث، تهدید و... از دواعی و مربوط به مقام استعمال هستند و در موضوع له اخذ نشده‌اند؛

و اگر این مطلب مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌تواند بعث و اراده‌ی حقیقی را قید موضوع له فرض کند.

گرچه قسمت اول کلام ایشان صحیح است؛ اما قسمت دوم مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

امری می‌تواند قید موضوع له قرار بگیرد که در رتبه‌ی آن باشد؛

درحالی‌که بعث و اراده‌ی حقیقی علت انشاء امر و نهی بوده و مقدم بر آن هستند و در نتیجه نمی‌توانند قید موضوع له باشند.

کلام «مرحوم حائری»¹⁶²

«مرحوم آقا ضیاء» (مانند دیگر اصولیین) اصل ظهور امر در «طلب به داعی بعث حقیقی» را پذیرفتند و حمل امر بر امتحانی یا... بودن را صحیح ندانستند. ایشان نزاع را در این مطلب دانستند که منشأ این ظهور:

وضع است؛ یعنی «بعث حقیقی» قید موضوع له است؛

یا بالاطلاق است؛ یعنی «بعث حقیقی» قید موضوع له نیست، بلکه کثرت استعمال هیئت امر در «بعث حقیقی» و ندرت استعمال آن در دیگر دواعی موجب ظهور هیئت امر در این معنا می‌شود که مختار ایشان این قسم بود.

«مرحوم حائری» در اشکال به «مرحوم آقا ضیاء» می‌فرماید اطلاقی که منشأ ظهور هیئت امر در وجوب است، اطلاق ذاتی است نه اطلاق لحاظی. برای توضیح کلام ایشان باید اطلاق لحاظی و ذاتی تبیین شده و معیار آنها نیز معرفی شود.

تفاوت اطلاق لحاظی و اطلاق ذاتی

اطلاق دو گونه است:

161- نهاية الاصول، صفحه‌ی 104، «کیفیه دلالة الصیغه علی الارادة».

162- «در الفوائد»، فصل سوم، صفحه‌ی 74 و 75.

اطلاق لحاظی: اطلاق لحاظی به این معناست که باید لحاظ شدن اطلاق توسط متکلم احراز شود. برای اینکه لحاظ شدن اطلاق احراز شود:

صرف عدم تقیید کافی نیست و با رد شدن قید، اطلاق ثابت نمی‌شود، بلکه باید مقدمات حکمت نیز احراز شوند.

یعنی در اطلاق لحاظی تنها در صورتی می‌توان اطلاق را ثابت کرد که علاوه بر نبود قید، مقدمات حکمت نیز احراز شوند و اگر یکی از مقدمات حکمت محقق نباشد، گرچه تقیید ثابت نمی‌شود، اما نمی‌توان گفت چون تقیید ثابت نشده است، پس مراد متکلم، مطلق بوده است. به‌طور مثال اگر امکان تقیید وجود نداشته باشد، تقیید ثابت نمی‌شود و اطلاق نیز ثابت نمی‌شود؛ و به عبارت دیگر تقابل این اطلاق با تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه است؛

اطلاق ذاتی: تقابل اطلاق ذاتی با تقیید، تقابل سلب و ایجاب و تقابل تناقض است؛ در نتیجه با نبود تقیید، اطلاق ثابت می‌شود و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست.

«مرحوم آقا ضیاء» اطلاق را اطلاق لحاظی می‌دانند؛ درحالی‌که اطلاق لزوماً لحاظی نیست و می‌تواند ذاتی باشد. تفاوت این دو در این است که:

کسانی که اطلاق را لحاظی می‌دانند، پس از احراز عدم قید به دنبال احراز مقدمات حکمت هستند و در صورت احراز مقدمات حکمت ظهور در اطلاق را می‌پذیرند؛

اما اگر اطلاق را ذاتی بدانیم، با صرف نبود قید، اطلاق ثابت می‌شود.

«مرحوم حائری» می‌فرمایند زمانی که مولا امر می‌کند:

همین که قیدی برای استحباب، امتحان یا... ذکر نکند، ظهور در وجوب اثبات شده و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست؛

و همین که قیدی برای وجوب کفایی ذکر نکند، وجوب عینی ثابت می‌شود و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست. در چنین مواردی اطلاق باعث حمل امر بر وجوب، عینی بودن یا... شده است؛ اما این اطلاق، اطلاقی نیست که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم بروجرودی» بیان شده و نیاز به مقدمات حکمت دارد، بلکه اطلاق ذاتی است. در نتیجه منشأ ظهور هیئت امر در وجوب:

به نظر «مرحوم آقا ضیاء» بالوضع نیست، بلکه به اطلاق لحاظی است و به همین دلیل اگر مقدمات حکمت تمام نباشند، استحباب ثابت نمی‌شود و در عین حال نمی‌توان وجوب را نیز ثابت کرد؛ درحالی‌که در این اطلاق نیاز به احراز مقدمات حکمت نیست و همین که قرینه‌ای بر استحباب نباشد، وجوب اثبات می‌شود.

معیار اطلاق لحاظی و ذاتی

معیار تشخیصی اطلاق لحاظی و ذاتی، عرف است؛ یعنی باید بررسی شود برخورد عرف عقلا در مقام تعذیر و نتجیز چگونه است:

اگر عرف عقلا مجمل بودن خطاب یا در مقام بیان نبودن را عذر می‌دانند، اطلاق و تقیید، اطلاق و تقیید لحاظی بوده و علاوه بر رفع قید نیاز به احراز مقدمات حکمت نیز دارد؛

اما اگر عرف عقلا صرف نبود دلیل بر تقیید را برای صحت مواخذہ کسی که به اطلاق عمل نکرده است یا معذور بودن کسی که به اطلاق عمل کرده است، کافی بدانند، مشخص می‌شود که اطلاق، اطلاق ذاتی است.

نکته: اصل این مطلب صحیح بوده و در بسیاری از موارد فقه بین این دو گونه اطلاق خلط شده است؛ گرچه ممکن است در مصادیق آن اختلاف باشد. به‌طور مثال «مرحوم امام» معتقد است اطلاقی که تعبدی بودن را نتیجه می‌دهد، اطلاق ذاتی است و همین که قیدی برای تعبدی بودن (در همان خطاب امر یا خطاب‌های منفصل) بیان نشد، می‌توان توصلی بودن را نتیجه گرفت که شاید کسی در این مورد ذاتی بودن اطلاق را نپذیرد.

در نتیجه «مرحوم حائری»:

همانند دیگران معتقدند هیئت امر برای طلب وضع شده است و ظهور آن در «طلب به داعی بعث حقیقی» بالاطلاق است؛

اما برخلاف دیگران، این اطلاق را اطلاق ذاتی می‌دانند و سیره‌ی عقلا در مقام احتجاج را به‌عنوان دلیلی بر مدعای خویش ذکر می‌کنند؛ یعنی همین که مولا شخصی را به انجام کاری امر کند و قرینه‌ای بر امتحانی یا استحبابی بودن این امر در دست نباشد، برای احتجاج به کلام مولا و مواخذہ شخص در صورت انجام ندادن فعل کافی است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که بین انصراف و مقدمات حکمت ارتباط وجود دارد؛ اما این دو با هم ملازمه‌ای ندارند؛ زیرا در بسیاری از موارد مقدمات حکمت احراز نمی‌شود اما ظهور انصرافی به دلیل نیاز نداشتن به مقدمات حکمت محقق می‌شود.

کلام «مرحوم اصفهانی»¹⁶³

ایشان کلام خود را در ضمن 4 مطلب بیان می‌کنند.

مطلب اول: موضوع له هیئت

اولین صحبت ایشان کلامی است که ناظر به مبنای «مرحوم آخوند» بوده و در بیان کلام «مرحوم نائینی» به‌طور مفصل توضیح داده شد.

به نظر «مرحوم اصفهانی» نمی‌توان هیئت امر را به معنای «طلب» دانست. «مرحوم آخوند» به دلیل اینکه وضع هیئات را وضع عام و موضع له عام می‌دانند، می‌توانند موضوع له هیئت را معنایی اسمی بدانند؛ اما از آنجایی که «مرحوم اصفهانی» وضع هیئات را وضع عام و موضع له خاص می‌دانند، نمی‌توانند معنایی اسمی را به‌عنوان معنای هیئت بیان کنند. کسانی که چنین مبنایی دارند باید «نسبت به حمل شایع» را موضوع له هیئت امر بدانند.

مطلب دوم: توضیحی در مورد «نسبت»

نه تنها «مرحوم اصفهانی» بلکه دیگران نیز موضوع له هیئت امر را «نسبت» می‌دانند؛ با این تفاوت که:

«مرحوم نائینی»، «نسبت» را به معنای «نسبت ایقاعیه» می‌دانند؛

«مرحوم آقا ضیاء»، «نسبت» را به معنای «نسبت ارسالیه» می‌دانند؛

اما «مرحوم اصفهانی» به توضیح «نسبت» می‌پردازند و تنها به ذکر موضوع له هیئت امر اکتفا نمی‌کنند. معتقدیم توضیح ایشان در این مورد بسیار دقیق است.

نسبتی که در اوامر و به‌طور کلی در انشائات است بین سه شیء ایجاد می‌شود: امر که منشی است؛

شخصی که انشاء برای او انجام می‌شود؛

و ماده‌ای که در انشاء آمده است.

به‌طور مثال در انشای امری مانند «إضرِب»، «متکلم» که امر (منشی) است، «مخاطب» را که مأمور (مکلف) است «به انجام ضرب» که مأمور به (ماده) است تحریک می‌کند.

این مطلب در مورد نهی نیز صادق است و تنها تفاوت این است که در نهی به جای «تحریک به انجام فعل»، «تحریک به ترک فعل» یا «زجر» اتفاق می‌افتد؛ یعنی در نهی، «ناهی» در «ماده‌ی منهی عنه» با «منهی» نسبتی ایجاد می‌کند.¹⁶⁴ نکته: فقهای دیگر نیز نسبت را مطرح می‌کنند؛ اما تنها «مرحوم اصفهانی» است که به تبیین آن پرداخته است.

مطلب سوم: دواعی بودن تهدید، تعجیز و... در هیئت امر

مواردی مانند تهدید، تعجیز و... معنای هیئت امر نیستند، بلکه از دواعی هستند و پس از اینکه نسبت تحریکیه ایجاد شد، این موارد نیز در خارج محقق می‌شوند. به عبارت دیگر در امر، امر مخاطب را به انجام ماده‌ی یک فعل تحریک می‌کند که این تحریک، می‌تواند به داعی بعث، تهدید یا... باشد و زمانی که نسبت بین امر، مخاطب و ماده‌ی فعل محقق شد، این دواعی نیز محقق می‌شوند و به‌طور مثال مشخص می‌شود که شخص از انجام کار عاجز است.

مطلب چهارم: منشأ ظهور هیئت امر در بعث حقیقی

مشخص شد که ظهور هیئت امر در بعث حقیقی بالوضع نبوده و این موارد از دواعی بوده و مربوط به ظرف استعمال هستند در نتیجه وضع نمی‌تواند منشأ این ظهور باشد.

قرینه‌ی خاصه نیز در بحث‌های اصولی کارایی ندارد؛ زیرا مربوط به موردی خاص بوده و قاعده‌ای کلی را نمی‌توان از آن نتیجه گرفت.

در نتیجه منشأ این ظهور باید یکی از این سه امر باشد:

ظهور انصرافی یعنی کثرت استعمال هیئت امر در بعث حقیقی و ندرت استعمال آن در دیگر دواعی؛

اطلاق یا قرینه عامه یعنی مقدمات حکمت؛

اصل عقلایی.

رد انصراف به‌عنوان منشأ ظهور

163- نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، ص: 307.

164- همچنین در نداء، «منادی» در «ماده‌ی نداء» نسبتی با «منادا» ایجاد می‌کند و در استفهام، «مستفهم» در «ماده مستفهم عنه» نسبتی با «مستفهم منه» ایجاد می‌کند.

ظهور انصرافی نمی‌تواند منشأ ظهور باشد؛ زیرا گرچه کثرت داشتن استعمال هیئت امر در بعث حقیقی مورد پذیرش است؛ اما اینکه استعمال هیئت امر در دیگر موارد ندرت داشته باشد، ثابت نشده است و در نتیجه غلبه استعمال امر در بعث حقیقی نمی‌تواند قرینه‌ی حافه‌ی کلام و منشأ ظهور باشد.

توضیح اینکه از آنجایی که انفتاحی هستیم و انسداد را نمی‌پذیریم، غلبه به تنهایی نمی‌تواند منشأ ظهور باشد، بلکه باید ندرت طرف مقابل نیز به آن ضمیمه شود تا مانند قرینه‌ی متصله‌ی کلام و منشأ ظهور باشد.

نکته: نمی‌توان برای اثبات کثرت امر به داعی جد و ندرت امر به دیگر دواعی این‌گونه گفت که «داعی جد هم شامل وجوب و هم شامل استحباب است و در نتیجه امر به داعی جد کثرت داشته و به دیگر دواعی نادر است». این مطلب به این دلیل مورد پذیرش نیست که دواعی دیگر منحصر در مواردی مانند تهدید و تعجیز نیست، بلکه دواعی دیگری مانند اوامر ارشادی نیز از این جمله هستند که در شریعت نادر نیستند. اوامر ارشادی در حقیقت بعث نیستند، بلکه اخبار هستند؛ یعنی با امر ارشادی تکلیف جدیدی حادث نشده و حتی تکلیف موجود نیز منجز نمی‌شود.¹⁶⁵

برای توضیح این مطلب که اوامر ارشادی حتی باعث تنجز نمی‌شوند، باید به انواع خطاب توجه کرد. خطاب به سه قسم نفسی، غیری و طریقی تقسیم می‌شود. تفاوت این سه خطاب در این است که:

1. در خطاب نفسی مصلحت و مفسده و ثواب و عقاب در خود فعل است: مانند «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي».¹⁶⁶
2. در خطاب غیری مصلحت و مفسده و ثواب و عقاب در خود فعل نیست، بلکه در ذی المقدمه است و از ذی المقدمه به مقدمه هم سرایت می‌کند. به‌طور مثال با تنجز نماز، وضو نیز واجب می‌شود؛ یعنی مصلحت و مفسده در نماز است و با تنجز نماز، این تنجز به وضو نیز سرایت می‌کند. در این خطاب بعث صورت می‌گیرد اما این بعث به ذی المقدمه تعلق می‌گیرد.
3. در خطاب طریقی مصلحت و مفسده و ثواب و عقاب در خود فعل نیست، بلکه در ذو الطريق بوده و هدف اصلی نیز رسیدن به ذو الطريق است؛ ولی این طریق است که موجب تنجز ذو الطريق می‌شود و این‌گونه نیست که تنجز از ذو الطريق به طریق سرایت کند. در این خطاب:

چون مصلحت و مفسده در ذو الطريق است، خطاب نفسی نیست؛

و چون طریق ذو الطريق را منجز می‌کند نه بالعکس، خطاب غیری نیست.

به‌طور مثال وجوب تقلید، طریقی است؛ یعنی مصلحت و مفسده در رسیدن به واقع است؛ در عین حال اگر فتوای مجتهد صحیح باشد، باعث تنجز واقع بر مقلد می‌شود. همچنین احتیاط در مواردی که مانند شبهه‌ی محصوره که در آن احتیاط واجب است، طریقی است.

در این سه خطاب، می‌توان بعث را تصور کرد:

1. در خطاب نفسی بعث به خود فعل تعلق می‌گیرد.
2. در خطاب غیری اگر مقدمه‌ی واجب را واجب بدانیم، می‌توان در آن بعث را تصور نمود و در غیر این صورت در این خطاب بعثی نیست.
3. در خطاب طریقی بعث متصور است؛ اما این بعث متعلق به ذو الطريق است.

اما در امر ارشادی بعث متصور نیست؛ زیرا در امر ارشادی:

فعل دارای مصلحت و مفسده و ثواب و عقاب نیست؛

و مقدمه‌ای مانند وضو که مکلف نسبت به آن جهل دارد نیز در امر ارشادی بیان نمی‌شود؛

و مانند تقلید نیز نیست که حکم واقعی را منجز کند.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که امر ارشادی تنها دارای صورت امر است؛ یعنی اگرچه هیئت امر در آن استفاده می‌شود و امر حقیقی است؛¹⁶⁷ اما داعی از امر ارشادی، بعث نیست، بلکه ارشاد است و امر ارشادی در حقیقت اخبار از تکلیفی است که در جای دیگری تنجز یافته و فایده‌ی آن غالباً تأکید است و به همین دلیل گفته می‌شود در امر ارشادی بعث حقیقی وجود ندارد.

165- روایاتی که اجزاء عبادت مانند رکوع؛ سجده و... را بیان می‌کنند نیز از اوامر ارشادی هستند؛ یعنی در این روایات بعث حقیقی وجود ندارد، بلکه این روایات ارشاد به جزئیات رکوع، سجده و... است که در روایات دیگر بیان شده است.

166- سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی 14.

167- امر ارشادی مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» حقیقتاً امر است؛ زیرا بعث جزء دواعی امر بوده و در موضوع له امر اخذ نشده است.

در نتیجه اشکال به «مرحوم اصفهانی» در صورتی وارد نیست و برای وارد بودن اشکال باید اثبات کرد که امر به دواعی غیر از بعث (وجوبی یا استحبابی) نادر است تا غلبه‌ی امر در داعی بعث به حد منشأ ظهور بودن برسد؛ در صورتی که نادر بودن امر به دواعی غیر از بعث مورد پذیرش نیست.

رد قرینه‌ی عامه به عنوان منشأ ظهور

مقدمات حکمت (اطلاق لحاظی در کلام «مرحوم حائری») نیز نمی‌تواند منشأ ظهور باشد؛ زیرا مقدمات حکمت در صورتی نیاز است که دو داعی در عرض هم بوده و یکی محتاج به بیان زائد باشد و دیگری به این بیان نیاز نداشته باشند. در این صورت طبق مقدمات حکمت اگر بیان زائدی نباشد، ظهور در داعی‌ای خواهد بود که محتاج به بیان زائد نباشد. به‌طور مثال عینی و کفایی بودن در عرض هم هستند و در دوران بین این دو چون کفایی نیاز به بیان زائد دارد، به جهت حکیم بودن شارع این‌گونه حکم می‌شود که در صورتی که مراد او واجب کفایی بود، قرینه‌ای بر آن ذکر می‌کرد و چون چنین قرینه‌ای در کلام وی نیست، ظهور کلام در عینی بودن واجب است.

این مطلب در مورد داعی بعث حقیقی صادق نیست؛ زیرا بعث حقیقی لزوماً در عرض سایر دواعی نیست؛ یعنی ممکن است بعث، بعث حقیقی بوده و در عین حال متکلم داعی دیگری نیز داشته باشد. به‌طور مثال داعی متکلم از «اکرم العلماء» بعث حقیقی است و در عین حال غرض او اکرام عالم نیز هست.

پذیرش اصل عقلایی به عنوان منشأ ظهور

این منشأ نیز از قرائن عامه محسوب می‌شود؛ اما در آن از مقدمات حکمت استفاده نمی‌شود. توضیح اینکه رویه‌ی عقلا این‌گونه است که با صرف نبود قرینه بر غیر از بعث حقیقی و بدون استفاده از مقدمات حکمت، امر را بر بعث حقیقی حمل می‌کنند.¹⁶⁸ همچنین تنها به دلیل عدم وجود قرینه بر استحباب، بعث حقیقی را بر وجود حمل می‌کنند. در نتیجه منشأ ظهور هیئت امر در وجوب اصل عقلایی است.

جمع‌بندی

در بحث معنای هیئت امر باید در این مطالب اخذ مبنا شود.

1. داعی بودن، بعث، تهدید و...

در بحث هیئت امر ابتدا باید به این مطلب پرداخت که مواردی که به عنوان معنای هیئت امر بیان شده‌اند حقیقتاً معانی هستند یا خیر. همان‌گونه که بیان شد تمامی مدارس پنج‌گانه این موارد را نه معنا، بلکه دواعی استعمال می‌دانستند که این مطلب مورد پذیرش است.

دلیل اول

برای اثبات این مطلب باید به نحوه‌ی تبادر توجه کرد؛ یعنی معنای‌ای مانند تهدید، تعجیز و...

اگر از مفرد فهمیده شوند، مستعمل فیه هستند؛ که این تبادر:

اگر حاقی باشد، معنا، موضوع له خواهد بود؛

و اگر حاقی نباشد، معنا، موضوع له نخواهد بود و تنها مستعمل فیه است؛ همانند مجاز مشهور که معنای مجازی به ذهن تبادر می‌شود؛

اما اگر از جمله فهمیده شوند، مربوط به مقام استعمال هستند.

با تأمل در نحوه‌ی درک این معنای (که امری وجدانی است) مشخص می‌شود که:

تهدید، تعجیز و... با جمله و ترکیب فهم می‌شوند که این مطلب نشان از این دارد که معنای ذکر شده مربوط به ظرف استعمال بوده و دواعی هستند؛

و آنچه از مفرد فهمیده می‌شود، «نسبت طلبیه» در هیئت امر و «فرمان» و «دستور» در ماده‌ی امر است.

دلیل دوم

دلیل «مرحوم بروجردی» در این باره مورد پذیرش است؛ یعنی اخذ دواعی به عنوان قید موضوع له (علاوه بر اشکال تبادر) محذور عقلی دارد؛ زیرا دواعی علت انشاء صیغه بوده و در نتیجه بر وجود انشاء تقدم دارند. به همین دلیل قرار گرفتن آنها به عنوان قید موضوع له مستلزم تناقض به لحاظ تقدم و تأخر رتبه خواهد شد.

اشکال

بحث تقدم و تأخر در موارد دیگری نیز مطرح می‌شود. به‌طور مثال در بحث تعبدی و توصیلی این اشکال مطرح می‌شود که قصد امتثال امر متأخر از امر و معلول آن است و در نتیجه نمی‌تواند در متعلق امر که مقدم است اخذ شود. پاسخی که به این اشکال داده می‌شود این است که قصد امتثال امر دارای دو وجود است:

آنچه در متعلق امر اخذ می‌شود وجود علمی قصد امتثال امر است؛

و آنچه از متعلق امر متأخر است، وجود عینی قصد امتثال امر است.

همین پاسخ در اخذ دواعی به عنوان قید موضوع له نیز قابل طرح است؛ یعنی:
آنچه در رتبه‌ی علت است، وجود علمی تهدید، تعجیز و... است؛
و آنچه در انشاء است، وجود عینی تهدید، تعجیز و... است.

پاسخ

این مطلب که با تفکیک بین وجود علمی و عینی می‌توان به برخی از این اشکالات پاسخ گفت مورد پذیرش است؛ اما باید دید این مطلب در مورد هیئت امر نیز صادق است یا خیر که با دقت در این مطلب، عدم تطبیق آن بر بحث هیئت امر مشخص می‌شود.

توضیح اینکه انشاء هیئت امر به داعی بعث حقیقی به این معناست که بعث حقیقی که در نفس مولا وجود دارد، با وجود عینی (و نه علمی) علت انشاء هیئت امر شده است و لازمه‌ی اخذ این داعی در موضوع له هیئت امر، اخذ متقدم در متأخر بوده و محال است.

تفکیک بین وجود علمی و وجود عینی می‌تواند به عنوان پاسخ اشکال بحث تبعدی و توصلی باشد؛ اما بر بحث موضوع له هیئت امر تطبیق نمی‌کند؛ زیرا

در بحث تبعدی و توصلی وجود علمی است که علت است؛ یعنی مولا امثال مکلف در صورت امر را فرض می‌کند و امثال عینی در رتبه‌ی متقدم قرار ندارد؛¹⁶⁹

اما در بحث موضوع له هیئت امر وجود عینی است که علت است؛ یعنی بعث حقیقی علت انشاء امر است.

2. مختص یا مشترک بودن هیئات

«مرحوم نائینی» بعضی از هیئات را مشترک بین خبر و انشاء («بعث» خبری و انشایی)، برخی را مختص به انشاء (هیئت «اضرب») و برخی را مختص به خبر (جمله‌ی اسمیه مانند «زید ضارب») می‌دانند.

این کلام مورد پذیرش است؛ اما باید به این نکته نیز توجه شود که این مطالب برهان عقلی نداشته و در حد ظهور مورد پذیرش هستند. به‌طور مثال بر استعمال فعل ماضی در خبر و انشاء و عدم استعمال جمله‌ی اسمیه در انشاء طلب برهان عقلی اقامه نشده است، بلکه این موارد بر اساس ظهور بیان می‌شوند که البته به دلیل حجت بودن ظهور از آن تبعیت می‌شود.

در نتیجه اگر مواردی یافت شود که جمله‌ی اسمیه در آنها در انشاء طلب به کار رفته است، این قاعده ابطال نمی‌شود و برای ابطال این قاعده باید منشأ ظهور مورد خدشه قرار بگیرد. منشأ این ظهور، کثرت استعمال در یک طرف و ندرت یا عدم استعمال در طرف دیگر است. به‌طور مثال با تتبع در آیات و روایات مشخص می‌شود در مواردی که جمله‌ی خبریه در مقام انشاء است، از فعل ماضی و مضارع استفاده شده و جمله‌ی اسمیه برای طلب فعل به کار نرفته است و حتی اگر مثالی برای استعمال جمله‌ی اسمیه در مقام انشاء یافت شود، ظهور جمله‌ی اسمیه در خبر ابطال نمی‌شود؛ زیرا کثرت استعمال جمله‌ی اسمیه در خبر و ندرت استعمال آن در انشاء، منشأ ظهور خواهد بود. برای بطلان این منشأ ظهور باید تعداد استعمال جمله‌ی اسمیه در انشاء به حدی برسد که:

استعمال جمله‌ی اسمیه در خبر نادر شده و ظهور جمله‌ی اسمیه در انشاء شکل بگیرد؛

یا دست‌کم کثرت استعمال جمله‌ی اسمیه در خبر از بین رفته و ظهور آن در خبر باطل شود.

3. موضوع له هیئت امر

با توجه به اینکه تهدید، تعجیز و... از دواعی امر دانسته شد، باید موضوع له هیئت امر مشخص شود.

از آنجایی که وضع هیئات را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانیم، باید معنایی جزئی برای هیئت امر بیان کنیم. این معنای جزئی «نسبت» است؛ که البته چون «نسبت» اسم است، مراد از «نسبت»، «نسبت به حمل شایع» است که بیان دقیق این مطلب در کلام «مرحوم اصفهانی» آمده است.

4. لحاظی یا ذاتی بودن اطلاق هیئت امر

ظهور هیئت امر در وجوب:

اگر بالوضع باشد، نیازی به مقدمات حکمت نداشته و بدون این مقدمات نیز امر ظاهر در وجوب است؛

اما اگر بالاطلاق باشد و ظهور در داعی بعث حقیقی نیز بالاطلاق باشد، باید مشخص شود که این اطلاق:

اطلاق لحاظی است و در نتیجه برای ظهور نیاز به احراز مقدمات حکمت داریم؛ همان‌گونه که نظر «مرحوم

آقا ضیاء» این است؛

یا اطلاق ذاتی است و در نتیجه برای ظهور نیاز به احراز مقدمات حکمت نداریم؛ همان‌گونه که نظر «مرحوم

حائری» این است.

169- به تعبیر «مرحوم اصفهانی» اگر علت غایی وجود علمی و معلول وجود عینی باشد، تجافی علت از رتبه‌ی خویش لازم نمی‌آید که در مورد موضوع له هیئت امر همین‌گونه است.

اگر ظهور هیئت امر در داعی بعث حقیقی و وجوب اطلاقی باشد، با آمدن هیئت امر، هم بعث حقیقی و هم وجوب ثابت می‌شود و بین این دو تفکیکی نخواهد بود. به همین دلیل افرادی مانند «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم حائری» که قائل به این مبنا هستند، بحث ظهور در وجوب و بحث ظهور در داعی بعث حقیقی را تفکیک نمی‌کنند. معتقدیم ظهور هیئت امر هم در بعث حقیقی و هم در وجوب بالاطلاق بوده و این اطلاق، اطلاق ذاتی است. برای اثبات این مطلب باید بررسی شود که اگر مولا هیئت امر را بدون قرینه‌ای بر ارشاد و... به کار ببرد و مکلف پی به طلب او ببرد، عرف:

تنها به جهت اینکه قرینه‌ای وجود ندارد تکلیف را اثبات شده می‌داند که در این صورت اطلاق ذاتی اثبات می‌شود؛ یا علاوه بر عدم قرینه، در مقام بیان بودن و... را نیز برای اثبات تکلیف لازم می‌داند که در این صورت اطلاق لحاظی اثبات می‌شود.

برای احراز اینکه اطلاق از کدام نوع است، باید مواردی را بررسی کرد که در آنها مقدمات حکمت حتی با اصل قابل احراز نیست. به‌طور مثال اگر بیان از جهتی معلوم و از جهتی مجهول باشد، اصاله البیان جاری نمی‌شود؛ زیرا مجرای اصاله البیان در جایی است که اصل بیان مشکوک باشد؛ اما در جایی که بیان از جهتی معلوم و از جهتی مجهول باشد، نمی‌توان اصاله البیان را جاری کرد. به‌طور مثال:

اگر بدانیم مولا تکلیفی را به ذمه‌ی مکلف گذاشته است؛ اما قرینه‌ای بر استحباب، ارشاد و... قرار نداده است و در نتیجه ایجابی یا استحبابی بودن امر مولا برای ما معلوم نباشد،

نمی‌توان اصاله البیان را جاری کرد. در این فرض:

اگر اطلاق لحاظی باشد، طبق رویه موالی عرفی، مکلف معذور دانسته می‌شود؛ زیرا عبد قادر به احراز مقدمات حکمت نیست؛

اما اگر اطلاق ذاتی باشد، طبق رویه موالی عرفی، مکلف معذور دانسته نمی‌شود.

معتقدیم در چنین فرضی، عقلاً مکلف را معذور نمی‌دانند و به همین دلیل اطلاق، اطلاق ذاتی است. (ب) استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب

مقدمه: حقیقت انشاء

از آنجایی که در بحث حقیقت انشاء در بسیاری از مباحث مورد استفاده قرار می‌گیرد ابتدا توضیحی در این زمینه ارائه می‌کنیم. در بحث حقیقت انشاء این سوالات مطرح می‌شود:

1. انشاء از سنخ ایجاد است یا از سنخ ابراز؟

2. آنچه به‌واسطه‌ی انشاء ایجاد می‌شود، حقیقتاً ایجاد می‌شود یا مجازاً؟

3. اگر آنچه به‌واسطه‌ی انشاء ایجاد می‌شود، حقیقی است، در چه ظرفی ایجاد می‌شود؟

پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده شده است و این پاسخ‌ها 4 قول کلی در این زمینه پدید آورده و موجب تشکیل مسالک متفاوتی در این بحث شده است:

مشهور حقیقت انشاء را ایجاد می‌داند که این گروه نیز به چند دسته‌ی دیگر تقسیم می‌شوند:

کلام مشهور: ظرف این ایجاد وعاء عقلایی است؛ یعنی ظرف خارج که عقلاً در آن ظرف به انشاء ترتیب اثر می‌دهند؛

کلام «مرحوم آخوند»: موجود بودن انشاء در ظرف نفس آمر به این معناست که انشاء وجودی است که با وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی متفاوت بوده و در ظرف پنجمی به نام نفس الامر بالمعنی الاخص موجود می‌شود؛

کلام «مرحوم اصفهانی»: ایجاد انشاء مجازی است نه حقیقی و در نتیجه نباید به دنبال ظرف آن بود و آن را عین یا ذهن دانست.

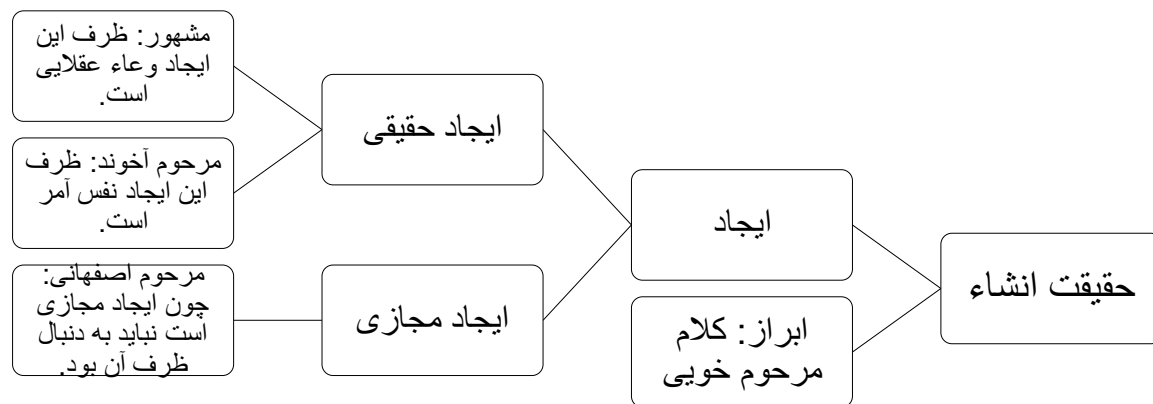
و برخی دیگر همانند «مرحوم خویی» حقیقت انشاء را ابراز دانسته و آن را مقوم انشاء می‌دانند. در نتیجه جمعاً چهار قول در این زمینه وجود دارد:

1. قول مشهور: ایجاد المعنی باللفظ فی وعاء المناسب له.

2. قول «مرحوم آخوند»: ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر.

3. قول «مرحوم اصفهانی»: ایجاد المعنی باللفظ بالعرض.

4. قول «مرحوم خویی»: ابراز المعنی باللفظ.



در این بخش کلام «مرحوم حائری»¹⁷⁰ را می‌پذیریم؛ یعنی:

برخلاف «مرحوم خویی» معتقدیم انشاء ایجاد است نه ابراز؛ یعنی ابراز مقوم انشاء نبوده و الفاظ طریقت دارند نه موضوعیت؛

برخلاف «مرحوم اصفهانی» معتقدیم ایجاد انشاء، حقیقی است؛ یعنی گرچه انشاء، اعتبار است؛ اما وجود این اعتبار حقیقی است؛

برخلاف مشهور معتقدیم ایجاد انشاء در ظرف خارج نیست، بلکه در ظرف ذهن آمر است؛

و برخلاف «مرحوم آخوند» معتقدیم وجود انشاء در ذهن آمر، وجود پنجمی که متفاوت با وجود خارجی، لفظی، ذهنی و کتبی باشد، نیست.

توضیح اینکه منشی از انشاء به دنبال هدفی مانند بعث، تهدید و... است و انشاء را با این داعی که اراده‌ی حقیقی است، انجام می‌دهد و به عبارت دیگر داعی علت ایجاد انشاء است. آمر این انشاء را در ذهن خود ایجاد کرده و سپس با الفاظی مانند ماده‌ی امر، هیئت امر و جمله‌ی خبری در مقام طلب یا انجام فعلی خاص به جای به کار بردن لفظ، انشاء را به مخاطب می‌فهماند. پس از منتقل شدن این انشاء به مخاطب، وی ممکن است از انشاء تبعیت کرده یا نسبت به آن عصیان بورزد.

طبق این بیان وجود انشاء را حقیقی می‌دانیم و به همین دلیل داعی را حقیقتاً علت انشاء محسوب می‌کنیم و به همین علت لازمه‌ی اخذ داعی در موضوع له را تجافی علت از مرتبه‌ی خود می‌دانیم.

پس از تبیین حقیقت انشاء باید به دو نکته دیگر نیز توجه نمود:

1. الفاظ مانند ماده امر، هیئت امر یا جمله‌ی خبری در مقام طلب، باعث تغییر حقیقت انشاء نمی‌شوند، بلکه انشایی را که در نفس آمر حقیقتاً موجود است، ابراز می‌کنند و تنها تفاوت آنها به نحوه‌ی ابراز است.
2. وجود انشاء در نفس آمر وجود پنجم و متفاوت با وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی نیست و به همین جهت ممکن است انشاء تحقق یافته باشد؛ اما عقلاً به آن ترتیب اثر ندهند.¹⁷¹

کلام «مرحوم آخوند»

چنانچه در مقدمه بیان شد، الفاظ تنها در نحوه‌ی ابراز انشاء تفاوت دارند. به‌طور مثال زمانی که انجام دادن فعلی توسط مخاطب اعتبار و انشاء می‌شود، می‌توان این انشاء را:

به‌وسیله‌ی ماده‌ی امر ابراز کرد؛ مانند: «آمرک بغسل ثوبک»؛

یا به‌وسیله‌ی هیئت امر ابراز کرد؛ مانند: «اغسل ثوبک»؛

یا به‌وسیله‌ی جمله‌ی خبری ابراز کرد؛ مانند: «تغسله و تعید».

در هر صورت انشاء تغییری نکرده و تنها نحوه‌ی ابراز انشاء تفاوت کرده است.

«مرحوم آخوند» معتقد است انتخاب هر یک از این راه‌ها برای ابراز، بر اساس تأکید است؛ یعنی مولا:

زمانی که به دنبال تأکید است، به جای استفاده از جمله‌ی انشایی، از جملات خبری در مقام طلب استفاده می‌کند؛

و زمانی که به دنبال تأکید بیشتر است، از بین جملات خبری، جمله ماضی را استفاده می‌کند که نسبت به جمله‌ی مضارع تأکید بیشتری را می‌رساند.

در نتیجه به نظر «مرحوم آخوند»:

همان‌گونه که ماده و هیئت امر ظهور در وجوب دارند،

170- فصل اول بحث اوامر در کتاب «درر الفوائد».

171- این مطلب در مورد انشائات دیگر مانند تمنی نیز صادق است؛ یعنی تمنی حقیقی علت انشاء تمنی انشایی در نفس می‌شود. سپس تمنی انشایی با طرقی مانند واژه‌ی «لیت» به مخاطب فهمانده می‌شود. غرض از این کار می‌تواند تأثیر پذیرفتن مخاطب و تغییر رفتار او باشد که ممکن است این غایت حاصل شود و ممکن است حاصل نشود و به عبارت دیگر ممکن است تمنی ترتیب اثر عقلایی بیاید و ممکن است این اتفاق رخ ندهد.

جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز ظهور در وجوب دارند؛

زیرا تمام این موارد ابزارهایی هستند که انشاء را ابراز می‌کنند و مولا بر اساس شرایط، ابزاری را که با مقتضای حال تناسب بیشتری دارد انتخاب کرده و از آن استفاده می‌کند.

با مراجعه‌ی به آیات و روایات نیز مشخص می‌شود که جملات خبری در مقام طلب گاهی جمله‌ی اسمیه و گاهی جمله‌ی فعلیه بوده‌اند؛ مانند: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»¹⁷² و «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ [ابو عبدالله علیه السلام]: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّهْوِ فِي صَلَاةِ الْعَدَاةِ قَالَ إِذَا لَمْ تَذَرْ وَاحِدَةً صَلَّيْتَ أَمْ تَنْتَنِينَ فَأَعِدِ الصَّلَاةَ مِنْ أَوَّلِهَا وَ الْجُمُعَةُ أَيْضاً إِذَا سَهَا فِيهَا الْإِمَامُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ لِأَنَّهَا رَكْعَتَانِ وَ الْمَغْرِبُ إِذَا سَهَا فِيهَا فَلَمْ يَذَرْ كَمْ رَكْعَةً صَلَّى فَعَلَيْهِ أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ»¹⁷³.
کلام «مقدس اردبیلی» و «فاضل نراقی»

نه تنها تأکید جمله‌ی خبری در مقام طلب بر وجوب، بلکه اصل ظهور این جملات در وجوب نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا: جمله‌ی خبری برای اتحاد موضوع و محمول¹⁷⁴ یا اتحاد مقدم و تالی در ملازمه به داعی حکایت وضع شده و استعمال آن در اتحاد موضوع و محمول به داعی بعث، وجوب، استحباب، ارشاد یا... مجاز است؛

مجازی بودن استعمال نیز نیاز به قرینه‌ی صارفه دارد که در مقام طلب بودن قرینه‌ی صارفه این مطلب است؛ اما به دلیل اینکه هیچ‌یک از معانی مجازی اقرب از دیگری نیستند، برای اثبات اینکه جمله‌ی خبری در کدام یک از مجازات به کار رفته است به قرینه‌ی معینه نیز نیاز است که به دلیل عدم قرینه، نمی‌توان جمله‌ی خبری را ظاهر در معنای مجازی خاصی مانند وجوب، استحباب یا... دانست.

نقد اول: نقد «مرحوم آخوند»

موضوع له جمله‌ی خبری در جمله‌ی اسمیه اتحاد بین مبتدا و خبر و در جمله‌ی فعلیه صدور فعل از فاعل به نسبت تامه است و حکایت داعی جمله‌ی خبری است نه موضوع له آن؛ یعنی جمله‌ی خبری:

گاهی به داعی حکایت بیان می‌شود؛

گاهی به داعی انشاء بیان می‌شود؛

و...

مؤید داعی بودن وجوب، استحباب و...، مربوط بودن این موارد به مقام استعمال و نقش نداشتن آنها در حقیقت و مجاز این است که جملاتی مانند «علی کثیر الرماد»:

اگر به صورت خبر گفته شود، در صورتی صادق است که خاکستر خانه‌ی شخص زیاد باشد و در غیر این صورت کاذب است؛

اما اگر به صورت کنایه گفته شود، در صورتی صادق است که شخص بخشنده باشد و در غیر این صورت کاذب است.

این جمله چه به صورت خبری به کار رود و چه به صورت کنایی، هر یک از الفاظ «علی»، «کثیر» و «رماد» در معنای خود به کار رفته‌اند که این مطلب نشان می‌دهد آنچه موجب تغییر در این جمله می‌شود، داعی متکلم است؛ یعنی:

اگر داعی از این جمله حکایت باشد، بودن یا نبودن خاکستر صدق یا کذب این جمله را مشخص می‌کند؛

و اگر داعی از این جمله کنایه باشد، بخشنده بودن یا نبودن شخص صدق یا کذب این جمله را مشخص می‌کند.

از طرف دیگر گرچه ظهور جمله‌ی خبری در این است که داعی، حکایت است؛ اما در مقام طلب بودن این را می‌رساند که داعی متکلم، حکایت نیست. در اینجا ظهور اطلاقی که مشروط به مقدمات حکمت است (اطلاق لحاظی) این را می‌رساند که داعی متکلم بعث حقیقی و وجوب است.

حتی اگر مجازی بودن استعمال جمله‌ی خبری در وجوب، استحباب و... را بپذیریم، می‌توانیم با استفاده از ظهوری که ناشی از اطلاق و مقدمات حکمت است، ظهور در وجوب را اثبات کرد. توضیح اینکه اگر استعمال جمله‌ی خبری در وجوب، استحباب و... مجاز باشد، این معانی مجازی در عرض هم نیستند؛ زیرا با مراجعه به عرف مشخص می‌شود که اگر گوینده در مقام طلب باشد، برای اراده‌ی غیر وجوب نیاز به قرینه دارد. در نتیجه اگر متکلم در مقام طلب از جمله‌ی خبری استفاده کند و قرینه‌ای نیز بر ارشاد و... نیاورد، مشخص می‌شود که داعی او بعث حقیقی و وجوب بوده است.

نکته: برای اثبات اینکه بعث حقیقی داعی متکلم است چند منشأ ظهور بیان می‌شود:

ظهور اطلاقی که ناشی از مقدمات حکمت است؛

172- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 228.

173- الإستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج 1؛ ص 366.

174- اتحاد صدوری در «ضرب علی»، اتحاد حولی در «مرض زید»، اتحاد وقوعی در «ضرب زید» و... .

و ظهور انصرافی که از کثرت استعمال جمله‌ی خبری در مقام در معنای وجوب و ندرت استعمال این جمله در استحباب، ارشاد یا... به دست می‌آید که در نتیجه با اثبات در مقام طلب بودن، جمله ظاهر در وجوب خواهد بود. در عبارت «کفایه» تنها یک منشأ ظهور یعنی اطلاق ناشی از مقدمات حکمت بیان شده است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد «مرحوم آخوند» در پاسخ به اشکال دو جواب را ارائه می‌کنند:

جوابی که نیاز به مقدمات حکمت نداشته باشد؛

و جواب دومی که نیاز به مقدمات حکمت دارد و در صورت عدم پذیرش جواب اول ارائه می‌شود.

شارحین «کفایه» در توضیح کلام ایشان دو نظر دارند:

عده‌ای که اکثریت هستند معتقدند هم ظهوری که در جواب اول آمده است و هم ظهوری که در جواب دوم آمده است، ظهور اطلاق است؛ با این تفاوت که:

در جواب اول که استعمال، حقیقی دانسته می‌شود، از ظهور اطلاق و مقدمات حکمت برای اثبات بعث حقیقی به عنوان داعی استفاده شده است؛

اما در جواب دوم که استعمال، مجازی دانسته می‌شود، از ظهور اطلاق و مقدمات حکمت برای اثبات بعث حقیقی به عنوان معنای مجازی اقرب استفاده شده است؛

و عده‌ای دیگر معتقدند:

در جواب اول که استعمال، حقیقی دانسته می‌شود، از ظهور انصرافی استفاده می‌شود و اگرچه در عبارت واژه‌ی «انصراف» به کار نرفته است؛ اما مراد ایشان همین مطلب بوده است؛ زیرا ایشان بیان می‌کنند که «استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب حقیقی بوده و آكد در وجوب است». این عبارت نشان می‌دهد که استعمال جمله‌ی خبری در وجوب زیاد است؛

اما در جواب دوم که استعمال، مجازی دانسته می‌شود، از ظهور اطلاق استفاده می‌شود و گفته می‌شود که اگر حقیقی بودن استعمال یا ظهور انصرافی در وجوب مورد پذیرش قرار نگیرد، ظهور اطلاق ناشی از مقدمات حکمت، بعث حقیقی و وجوب را اثبات می‌کند.

نقد دوم

حتی اگر موضوع له جمله‌ی خبری حکایت باشد و استعمال جمله‌ی خبری در انشاء، استعمال مجازی محسوب شود، معانی مجازی در عرض هم نیستند و برخی از آنها، نسبت به باقی اقرب هستند. برای اثبات اقربیت باید از منشأهای ظهور استفاده کرد که این مطلب در ادامه توضیح داده خواهد شد.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»¹⁷⁵

گاهی جمله‌ی خبری در مقام طلب به کار می‌رود مانند «إذا حال الحول أخرج زكاته» که «أخرج» در مقام طلب زکات به کار رفته است. در چنین استعمالی مطالبی اتفاقی و اختلافی وجود دارد:

اینکه این جمله برای حکایت به کار نرفته، بلکه در مقام بعث استعمال شده است، مورد قبول همه است؛

و اختلاف در این است که می‌توان از این جملات وجوب را استفاده کرد یا خیر.

«مرحوم آقا ضیاء» دو مسلک را در مورد ظهور یا عدم ظهور جمله‌ی خبری در وجوب بیان کرده و با رد این دو مسلک، دو مسلک دیگر را برای پاسخ به این مسئله ارائه می‌کنند. ایشان می‌فرمایند:

الف) گروهی همانند «فاضل نراقی» این استعمال را مجازی می‌دانند؛ زیرا معتقدند موضوع له جمله‌ی خبری اخبار به داعی حکایت است و به همین دلیل استعمال آن در اخبار به داعی انشاء را مجاز می‌دانند (به نظر ایشان داعی حکایت جزء موضوع له است). این عده به نوبه‌ی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف 1) گروهی بعث حقیقی و وجوب را اقرب المجازات دانسته و ظهور در وجوب را می‌پذیرند؛

الف 2) گروهی همانند «مقدس اردبیلی» اقربیت وجوب را نپذیرفته، معانی مجازی را در عرض هم می‌دانند و تعیین یکی از آنها را محتاج به قرینه‌ی معینه می‌دانند و به همین دلیل ظهور جمله‌ی خبری در وجوب را انکار می‌کنند.

ب) گروهی همانند «مرحوم آخوند» که اکثریت را تشکیل می‌دهند، استعمال جمله‌ی خبری در انشاء را حقیقی دانسته و ظهور آن را در وجوب می‌دانند. علت حقیقی بودن استعمال این است که موضوع له جمله‌ی خبری حکایت نیست، بلکه اتحاد بین مبتدا و خبر است که این اتحاد می‌تواند به داعی حکایت، بعث و... باشد و داعی مربوط به مقام استعمال بوده و در موضوع له اخذ نشده است. در نتیجه استعمال جمله‌ی خبری در هر یک از دواعی، استعمال حقیقی است. به نظر «مرحوم آخوند» جمله‌ی خبری در مقام طلب کنایه است؛ یعنی همان‌گونه که جمله‌ی خبری «علی کثیر الرماد» کنایی بوده و به داعی فهماندن سخاوت گفته می‌شود، جمله‌ی خبری «یعيد الغسل» نیز کنایی بوده و به داعی انشاء گفته می‌شود. خود انشاء نیز به دواعی

مختلفی انجام می‌پذیرد که متعین شدن آن در داعی بحث حقیقی به جهت ظهور انصرافی یا ظهور اطلاقی جمله‌ی خبری در مقام طلب در بعث حقیقی است.

«مرحوم آقا ضیاء» دو مسلک دیگر در پاسخ به این مسئله مطرح می‌کنند.
مسلک اول «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان در پاسخ اول می‌فرمایند: می‌توان گفت بعث حقیقی نه تنها در مستعمل فیه، بلکه در مقام استعمال نیز نمی‌آید؛ یعنی: نه تنها مستعمل فیه جمله‌ی خبری در مقام طلب، نسبت اتحادیه است و مستعمل فیه این جمله تغییر نکرده است (تفاوت با کلام «مقدس اردبیلی»)،

بلکه داعی این جمله نیز حکایت بوده و داعی بیان این جمله نیز تغییر نکرده است (تفاوت با کلام «مرحوم آخوند»); اما به جهت تحقق ملازمه‌ی عرفیه بین حکایت از وجود «مقتضا» با علم عرفی به تحقق «مقتضی»، جمله‌ی خبری دال بر وجوب خواهد بود.

توضیح اینکه:

استعمال جمله‌ی خبری در انشاء، استعمال حقیقی است؛ زیرا داعی حکایت، بعث و... مربوط به مقام استعمال بوده و در موضوع له این جمله اخذ نشده است. با توجه به علائم وضع مانند تبادر، اطراد و... نیز مشخص می‌شود که این استعمال، استعمال مجازی نیست و طبع سلیم مجاز بودن چنین استعمالی را نمی‌پذیرد. این مطلب، مایه‌ی تمایز مسلک ایشان از مسلک اول است؛

اما در عین حقیقی بودن این استعمال، کنایی بودن جمله‌ی خبری در مقام طلب مورد پذیرش نیست. به نظر ایشان استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز به داعی حکایت بوده و این جمله کنایه از وجوب نیست؛ یعنی جمله‌ی خبری‌ای که در مقام طلب به کار می‌رود، علاوه بر اینکه در موضوع له خود (نسبت اتحادیه مبتدا و خبر) به کار رفته، به داعی حکایت نیز استعمال شده و در عین حال در وجوب ظهور دارد. این مطلب مایه‌ی تمایز مسلک ایشان از مسلک «مرحوم آخوند» است.

«مرحوم آقا ضیاء» برای توضیح این مطلب مثالی را بیان می‌کنند. به نظر ایشان استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب و دلالت آن بر وجوب مانند اخبار علمای نجوم است؛ یعنی:

از آنجایی که «وجود ابر سیاه» با «آمدن باران» تلازم دارد، اگر از «آمدن باران» سؤال شود و گفته شود: «آیا باران می‌بارد؟»، می‌توان «وجود ابر سیاه» را به عنوان پاسخ ارائه کرد و گفت: «ابر سیاه تشکیل شده است». در این مثال: جمله‌ی «ابر سیاه تشکیل شده است» جمله‌ی خبری‌ای است که بین مبتدا و خبر اتحاد برقرار می‌کند و به داعی حکایت از ابر سیاه بیان شده و این جمله نیز این حکایت را انجام می‌دهد؛

اما چون مخاطب می‌داند که بین «تشکیل ابر سیاه» با «ریزش باران» تلازم وجود دارد، از این جمله به «ریزش باران» منتقل می‌شود.¹⁷⁶

در استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز:

از آنجایی که در شرع «رسیدن سال» با «وجوب اخراج زکات» تلازم دارد، اگر از «اخراج زکات» سؤال شود و گفته شود: «کی زکات بدهم؟»، می‌توان «رسیدن سال» را به عنوان پاسخ ارائه کرد و گفت: «اگر سال رسید، زکات اخراج می‌شود». در این مثال:

جمله‌ی «اگر سال رسید، زکات واجب می‌شود» جمله‌ی خبری‌ای است که بین مقدم و تالی ملازمه برقرار می‌کند و به داعی حکایت از چنین ملازمه‌ای در شرع بیان شده و این جمله نیز این حکایت را انجام می‌دهد؛ اما چون مخاطب متوجه این ملازمه می‌شود، به دلیل اینکه مولا در مقام بیان حکم بوده است و قرینه‌ای نیز بر جواز ترک نیاورده است، ظهور اطلاقی لحاظی در وجوب برای او منعقد می‌شود.

در نتیجه دلالت بر وجوب:

به این دلیل نیست که داعی متکلم از بیان جمله‌ی خبری، انشاء است،

بلکه به دلیل است که به لحاظ مقدمات حکمت بین حکایت و حکم شرعی ملازمه برقرار می‌شود و داعی متکلم از جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز حکایت است.

176- به عبارت دیگر با شنیدن این جمله به معنایی منتقل می‌شویم که این معنا نه موضوع له جمله است، نه مستعمل فیه آن است و نه داعی بیان جمله است و در جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز همین‌گونه است؛ یعنی با شنیدن جمله‌ی خبری در مقام طلب به وجوب منتقل می‌شویم که نه موضوع له جمله‌ی خبری است، مستعمل فیه آن است و نه داعی از بیان این جمله‌ی خبری، رساندن وجوب بوده است.

به عبارت دیگر هر جا بین مقتضی (بارش باران) و مقتضا (تشکیل ابر) ملازمه باشد و گوینده از مقتضا (تشکیل ابر) خبر دهد، ذهن مخاطب به جهت ملازمه‌ی بین این دو به مقتضی (بارش باران) منتقل می‌شود؛ نه اینکه داعی گوینده بیان مقتضی (بارش باران) بوده است. پس داعی گوینده بیان مقتضا بوده و همان را نیز حکایت کرده است؛ اما به جهت اینکه: بین مقتضی و مقتضا ملازمه وجود دارد، گوینده نیز در مقام بیان حکم مقتضی است، و در عین حال از مقتضا خبر داده و قرینه‌ای نیز نیاورده است، ظهور اطلاقی «مقتضی» را اثبات می‌کند.

قسمت اول مدعای ایشان همان مدعای «مرحوم آخوند» است؛ اما قسمت دوم ادعای ایشان موجب تمایز مسلک ایشان با مسلک «مرحوم آخوند» می‌شود. «مرحوم آقا ضیاء» در استدلال بر این بخش از مدعا می‌فرمایند: در استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب، امر دایر بین دو شیء است:

استعمال این جمله حقیقی است و داعی غیر از حکایت است؛ استعمال این جمله حقیقی است و داعی حکایت از مقتضا است. از لحاظ ثبوتی هر دو وجه ممکن است؛ اما از نظر اثباتی باید وجهی را برگزید که نزد عقلا رایج‌تر باشد؛ زیرا وجهی که رایج‌تر باشد مطابق ظهور بوده و برگزیدن وجه دیگر نیاز به قرینه دارد. با مراجعه به عرف به مواردی مانند اخبار علمای نجوم برمی‌خوریم که بهترین شاهد این مطلب هستند. در این جملات از مقتضی مانند بارش باران سؤال می‌شود و عالم نجوم در مقام بیان مقتضی، از مقتضا سخن می‌گوید. گرچه چنین استعمالاتی از لحاظ عقلی امکان کنایی بودن را دارند؛ اما: متعارف این است که چنین جملاتی به داعی اخبار از مقتضا بیان می‌شوند که به دلیل ملازمه داشتن با مقتضی و علم مخاطب به این ملازمه، عالم نجوم سؤال را این‌گونه پاسخ می‌دهد؛ و این مطلب متعارف نیست که چنین جملاتی به داعی بیان مقتضی بیان شوند.

از آنجایی که «مرحوم آخوند» به جهت کنایی بودن این جملات دلالت آنها بر وجوب را آكد می‌دانستند؛ «مرحوم آقا ضیاء» پس از رد کنایی بودن، آكد بودن دلالت این جملات بر وجوب را به طریق دیگر اثبات می‌کنند. به نظر ایشان داعی جملات خبری در مقام طلب، حکایت از تحقق مقتضا بوده و به این معناست که گوینده نمی‌خواهد فرض کند که مکلف، عمل را انجام نمی‌دهد و این مطلب آكدیت وجوب را می‌رساند. این نحوه‌ی بیان، کاشف از این است که متکلم اراده‌ی حتمیه دارد و اراده‌ی حتمیه متناسب با وجوب است نه متناسب با استحباب. همچنین اگر این جملات از فعل ماضی استفاده شود، تأکید آن بر وجوب بیشتر خواهد بود.

این آكدیت به جهت تناسب جمله‌ی خبری و مخصوصاً فعل ماضی با حتمیت (حتمیت وجوب نسبت به استحباب) است؛ یعنی: هرچه از سمت انشاء به خبر حرکت کنیم، آكدیت وجوب بیشتر می‌شود؛ و در خبر نیز استفاده از فعل ماضی به جای فعل مضارع، آكدیت بیشتری را می‌رساند.

نقد

«مرحوم آقا ضیاء» پس از بیان این مطلب، اشکالی را نسبت به آن مطرح کرده و به آن پاسخ می‌گوید. اشکال به این مطلب این است که در این مطلب بین آنچه مقتضا نامیده شده و مقتضی ملازمه برقرار شده است و گفته شده ذهن از علم به تحقق مقتضا، تحقق مقتضی را نتیجه می‌گیرد؛ درحالی که در این بحث نمی‌توان از مقتضای مذکور به مقتضی رسید؛ زیرا طبق کلام «مرحوم آقا ضیاء»:

مقتضا، اراده و بحث حقیقی مولا است که داعی بر انشاء است؛ و مقتضی، کشف وجوب امتثال است؛ درحالی که اراده‌ی واقعی مولا کاشف از وجوب امتثال نیست، بلکه این علم مکلف است که باعث کشف وجوب می‌شود؛ یعنی اگر مولا وجوب را مطلوب بداند و اراده‌ی واقعی او به وجوب تعلق بگیرد تا آن را ابراز نکند، عقلاً به آن ترتیب اثر نخواهند داد؛ زیرا ابتدا باید علم به اراده‌ی مولا محقق شود و سپس به این اراده ترتیب اثر داده شود. به تعبیر دیگر:

در این بحث از ملازمه‌ی بین مقتضا یعنی اراده‌ی حقیقی مولا و مقتضی یعنی وجوب سخن گفته شده است؛ درحالی که رسیدن به وجوب، مشروط به علم مکلف به مقتضاست و خود مقتضا نقشی در کشف وجوب ندارد. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که:

در مثال‌هایی مانند اخبار علمای نجوم، اراده‌ی واقعی مخاطب را به مقتضی می‌رساند؛ اما در جایی که به دنبال کشف وجوب امتثال و استحقاق ثواب و عقاب هستیم، اراده‌ی واقعی ما را به مقتضی نمی‌رساند؛ زیرا:

مواردی مانند استحقاق ثواب یا عقاب در صورتی ثابت می‌شود که شخص مطیع یا عاصی باشد؛ و مطیع یا عاصی بودن در صورتی اثبات می‌شود که فرمانی از جانب مولا صادر شده باشد؛ و اراده‌ی واقعی مولا کاشف از صدور فرمان از جانب او نیست؛ زیرا ممکن است اراده‌ی مولا تحقق یافته باشد اما به دلیل مصالحی طلب انشایی صورت نگرفته و فرمانی صادر نشده باشد.

پاسخ «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان در پاسخ به این اشکال می‌فرمایند:

گرچه در برخی موارد با علم به اراده‌ی واقعی مولا، نمی‌توان به اعتبار وجوب توسط مولا علم پیدا کرد و در نتیجه مکلف را در صورت مخالفت با آن اعتبار عاصی دانست؛ اما در مواردی مانند محل بحث با علم به اراده‌ی واقعی مولا به جهت اینکه در مقام بیان حکم شرعی بوده است، عرفاً به این مطلب علم پیدا می‌شود که مولا اعتبار وجوب را با بیان جمله‌ی خبری ابراز کرده است. توضیح اینکه در عرف دو نوع نحوه‌ی ابراز اعتبار وجود دارد: استفاده از فعل امر و نهی که صریحاً اعتبار را ابراز می‌کند؛ استفاده از جمله‌ی خبری که صریحاً اعتبار را ابراز نمی‌کند؛ و شارع راه دوم را برای اعلام اعتبار خویش برگزیده است. پس این نحوه‌ی ابراز کردن اعتبار، عرفی است و با جمله‌ی خبری مولا می‌توان از اراده‌ی واقعی او به ابراز اعتبار وجوب علم پیدا کرد. وقتی این ابراز کشف شد، عقل این‌گونه حکم می‌کند که اگر مکلف بدون اذن شارع با اعتبار او مخالفت کند، مستحق عقاب خواهد بود.

به عبارت دیگر:

اگر جمله‌ی خبری در مقام طلب تنها اراده‌ی الهی را اثبات می‌کرد، اشکال وارد بود؛ اما از آنجایی که این جمله، یکی از قالب‌های عرفی ابراز اعتبار است، با بیان جمله‌ی خبری عرف به ابراز اعتبار نیز علم پیدا می‌کند و با علم به اعتبار، عقل حکم می‌کند که تا زمانی که تریخی از جانب شارع نیامده است، باید از امر او اطاعت شود که این حکم عقل همان ظهور در وجوب است.

به عبارت سوم «مرحوم آقا ضیاء» اصل کلام مستشکل را می‌پذیرند؛ اما معتقدند این مطلب بر محل بحث تطبیق نمی‌کند؛ زیرا در این بحث با بیان جمله‌ی خبر در مقام طلب:

به مقتضا یعنی تعلق اراده‌ی واقعی مولا به مقتضی علم پیدا کرده‌ایم؛ در مقام بیان حکم بودن مولا را نیز احراز کرده‌ایم؛ و شارع نیز از یکی از راه‌های عرفی برای بیان حکم را استفاده کرده است.

در نتیجه تعلق اراده‌ی واقعی مولا به وجوب سبب می‌شود که مکلف به ابراز حکم توسط شارع منتقل شود و زمانی که مکلف دریافت حکم توسط مولا ابراز شده است، عقل به لزوم اطاعت از اعتبار مولا حکم می‌کند.

مسئله دوم «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان می‌فرمایند:

«مقدس اردبیلی» دواعی حکایت، بعث و... را مربوط به مستعمل فیه جمله‌ی خبری دانستند و معتقد بودند از بین دواعی، تنها حکایت در موضوع له اخذ شده است و به همین دلیل استعمال جمله‌ی خبری‌ای که به داعی بعث است، استعمال مجازی است؛

«مرحوم آخوند» دواعی حکایت، بعث و... را مربوط به مقام استعمال جمله‌ی خبری دانستند و معتقد بودند هیچ‌یک از دواعی در موضوع له اخذ نشده است و به همین دلیل استعمال جمله‌ی خبری‌ای که به داعی بعث است، استعمال حقیقی بوده و کنایه در بعث است؛

در مقابل این دو مسلک، ابتدا گفته شد که استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب کنایی نبوده و داعی بیان آن، بعث نیست، بلکه حکایت است؛ اما چون بین مقتضا و مقتضی ملازمه‌ای وجود دارد، باعث می‌شود که در ظرف استعمال از مقتضا به مقتضی منتقل شویم و به تعبیر دیگر مراد استعمالی گوینده وجوب فعل است.

ایشان در مسلک دوم می‌فرمایند: وجوب:

نه تنها داعی بیان جمله‌ی خبری نیست؛

بلکه مراد استعمالی (مدلول تصدیقی اولی) گوینده نیز نیست،

و باید گفت مراد جدی (مدلول تصدیقی ثانوی) گوینده است.

توضیح اینکه آنچه مورد پذیرش همگان است این است که جملات خبری‌ای مانند «یغتسله و یعید»، اخبار در مقام بیان حکم شرعی مانند وجوب هستند. از آنجایی که در مقام بیان بودن و حکایت حکم شرعی پذیرفته شده است، باید پذیرفت که:

داعی بیان جمله‌ی خبری نیز حکایت از وجوب است (نه خود وجوب)؛
و ظهور (و به تعبیر دیگر مراد استعمالی) جمله‌ی خبری نیز حکایت از وجوب است؛ یعنی ظهور «تغسله و تعید»
حکایت از این مطلب است حکم شرعی، وجوب است؛
اما مخاطب از حکایت انشاء شدن وجوب، به این مطلب علم پیدا می‌کند که مراد مولا این است که «باید این کار را
انجام دهی».
به تعبیر دیگر:

آنچه ظهور جمله‌ی خبری، حکایت از حکم شرعی است؛
و «باید» از لوازم حکایت از حکم شرعی است؛
و این لازمه در مرتبه‌ی مراد جدی است.
تفاوت مسلک اول «مرحوم آقا ضیاء» با مسلک دوم ایشان در این است که:
در مسلک اول ملازمه‌ی بین مقتضا و مقتضی در ظرف استعمال و مدلول تصدیقی اولی دانسته می‌شد و جمله‌ی خبری
در مقام طلب به اخبار علمای نجوم تشبیه می‌شد؛
اما در مسلک دوم ملازمه‌ی بین مقتضا و مقتضی در مراد جدی دانسته می‌شود، مراد استعمالی، حکایت از حکم
شرعی دانسته می‌شود و جمله‌ی خبری در مقام طلب به اخبار در مقام افتا تشبیه می‌شود؛ یعنی زمانی که مجتهد جمله‌ای
خبری را در پاسخ به استفتاء ذکر می‌کند، قصد حکایت از حکم شرعی را دارد؛ اما مراد وی از این حکایت این است
که مقلد باید این عمل را انجام دهد.
در نتیجه به نظر «مرحوم آقا ضیاء» وجوب:
نه تنها مستعمل فیه جمله‌ی خبری نیست تا باعث مجازیت جمله‌ی خبری در مقام طلب شود،
بلکه داعی بیان جمله‌ی خبری نیز نیست،
بلکه از لوازم این مطلب است که شخصی در مقام بیان حکم شرعی، با جمله‌ی خبری از حکم شرعی حکایت کند و
این معنا در مراد جدی متکلم است.

به تعبیر دیگر:

گوینده جمله‌ی خبری را در «نسبت ایقاعیه» به کار برده و مستعمل فیه جمله‌ی خبری «نسبت ایقاعیه» است،
و داعی گوینده نیز حکایت از «نسبت ایقاعیه» است؛
ولی مراد جدی او «وجوب» بوده است.¹⁷⁷
نکته: مستعمل فیه معنایی است که از کلمه متبادر می‌شود، مراد استعمالی مطلبی است که در پاسخ به سؤال «چه گفت؟» بیان
می‌شود و مراد جدی مطلبی است که در پاسخ به سؤال «منظورش چه بود؟» بیان می‌شود. با توجه به این مطلب باید مشخص
شود که وجوب:

الف) تنها از «تغسله» فهمیده می‌شود که در این صورت وجوب در مستعمل فیه بوده و چون مستعمل فیه کلمه تغییر
کرده، کلام «مقدس اردبیلی» ثابت می‌شود.

ب) تنها از «تغسله» فهمیده نمی‌شود، بلکه پس از پایان یافتن جمله در پاسخ به سؤال «چه گفت؟» بیان می‌شود که در
این صورت وجوب در مراد استعمالی گوینده بوده و کلام «مرحوم آخوند» یا مسلک اول «مرحوم آقا ضیاء» ثابت
می‌شود؛ زیرا در هر دو قول، وجوب در مراد استعمالی دانسته می‌شد با این تفاوت که در قول اول وجوب، داعی بیان
جمله‌ی خبری بود و در قول اول وجوب، ملازم با داعی بیان جمله‌ی خبری بود. با این بیان روشن می‌شود که چرا
طبق مسلک اول «مرحوم آقا ضیاء» جمله خبری در مقام بیان حکم شرعی به اخبار عالم نجوم تشبیه شده است.
توضیح اینکه اگر عالم نجوم در پاسخ به سؤال «آیا باران می‌بارد؟» بگوید «ابر سیاه تشکیل شده است» و سؤال شود
که «عالم نجوم چه گفت؟»، پاسخ داده می‌شود که «عالم نجوم گفت که باران می‌بارد»؛ یعنی «مراد استعمالی عالم
نجوم این بوده است که باران می‌بارد».

ج) تنها از «تغسله» فهمیده نمی‌شود، بلکه پس از پایان یافتن جمله در پاسخ به سؤال «منظورش چه بود؟» بیان
می‌شود که در این صورت وجوب در مراد جدی گوینده بوده و مسلک دوم «مرحوم آقا ضیاء» ثابت می‌شود. با این
بیان روشن می‌شود که چرا طبق مسلک دوم «مرحوم آقا ضیاء» جمله‌ی خبری در مقام بیان حکم شرعی به اخبار در
مقام افتا تشبیه می‌شود. توضیح اینکه اگر مجتهد در پاسخ به سؤال «در مسافرت نماز را چگونه بخوانم؟» بگوید
«نماز در مسافرت شکسته است» و سؤال شود که «مجتهد چه گفت؟»، پاسخ داده می‌شود که «مجتهد گفت حکمی که

177- در این مسلک نیز بین مقتضا و مقتضی ملازمه وجود دارد با این تفاوت که در مسلک قبل هم مقتضا و هم مقتضی در مراد استعمالی بودند؛ اما در این مسلک مقتضا در
مراد استعمالی است و مقتضی در مراد جدی.

طبق استنباط من انشاء شده است، شکسته بودن نماز در مسافرت است؛ یعنی «مراد استعمالی مجتهد حکایت از حکم شرعی است» و اگر سؤال شود که «منظور مجتهد چه بود؟» گفته می‌شود که «منظور مجتهد این بود که باید نماز را در مسافرت به صورت شکسته بخوانی» یعنی «مراد جدی مجتهد وجوب شکسته خواندن نماز است». به‌طور خلاصه در «تغسله»:

الف) اگر داعی وجوب باشد و موضوع له جمله خبری اتحاد موضوع و محمول به داعی حکایت باشد، این جمله مجازی خواهد بود و قول اول (کلام «مقدس اردبیلی») ثابت می‌شود.

ب) اگر داعی وجوب باشد و در جواب «چه گفت؟» نیز وجوب مطرح شود، قول دوم (کلام «مرحوم آخوند») ثابت می‌شود.

ج) اگر داعی حکایت باشد و در جواب «چه گفت؟» وجوب مطرح شود، قول سوم (مسلک اول «مرحوم آقا ضیاء») ثابت می‌شود.

د) اگر داعی حکایت باشد، در جواب «چه گفت؟» نیز حکایت مطرح شود و در جواب «منظورش چه بود؟» وجوب مطرح شود، قول چهارم (مسلک دوم «مرحوم آقا ضیاء») ثابت می‌شود.

کلام «مرحوم بروجردی»¹⁷⁸

ایشان دو مطلب را در این زمینه بیان می‌کنند که مبنای بحث برخی فقهای بعدی نیز هست. مطلب اول

اکثر فقها می‌پذیرند که جمله‌ی خبری در مقام طلب ظاهر در وجوب است و آنچه مورد بحث است، منشأ این ظهور است. «مرحوم بروجردی» ابتدا حقیقت انشاء را مطرح کرده و می‌فرماید: داعی مولا علت اعتبار و انشاء است و پس از ایجاد اعتبار توسط مولا، این اعتبار در نفس او محقق می‌شود. برای لغو نبودن این اعتبار، مولا باید آن را به دیگران ابراز کند؛ یعنی ابراز مقوم انشاء نیست، بلکه انشاء برای لغو نبودن به ابراز نیازمند است. مولا برای ابراز کردن اعتبار از راه‌ها و قالب‌های عرفی (لسان قوم) استفاده می‌کند.

به‌طور مثال یکی از دواعی بعث حقیقی است که علت اعتبار وجوب توسط مولا می‌شود. ابراز این اعتبار در قالب‌هایی صورت می‌گیرد که در عرف وجود دارند. با مراجعه به عرف مشخص می‌شود که عرف طلب فعل را:

گاهی با بیان جمله‌ی انشایی همانند ماده امر (دستور می‌دهم که نماز بخوانی) یا هیئت امر (نماز بخوان) ابراز می‌کند؛ گاهی با بیان جمله‌ی خبری (نماز را می‌خوانی) ابراز می‌کند؛ گاهی بدون استفاده از لفظ و با انجام فعلی خاص ابراز می‌کند؛

و...

شارع نیز برای ابراز طلب فعل خود از همین راه‌ها استفاده می‌کند و برای درک ظهورات کلام شارع باید بررسی کرد عرف هر قالب را در چه مقامی به کار می‌برد. این قالب‌ها باعث تغییر حقیقت انشاء نمی‌شوند و در نتیجه هر قالب عرفی‌ای که برای ابراز انشاء طلب به کار رود، دال بر وجوب خواهد بود؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر جواز ترک یافت شود.

«مرحوم امام» در مباحث خویش از همین مطلب استفاده کرده و در بحث اکدیت جمله‌ی خبری در مقام طلب می‌فرماید: باید بررسی کرد عرف در چه مقامی از این راه برای ابراز اعتبار خویش استفاده می‌کند. به‌طور مثال می‌توان برای امر به قرآن خواندن به فرزند خود گفت: «قرآن بخوان» و می‌توان گفت: «فرزندم هر روز قرآن می‌خواند». استفاده‌ی از جمله‌ی خبری در مقام طلب در صورتی است که انسان بخواهد با مخاطب خود با احترام بیشتری صحبت کرده یا با این نحوه‌ی بیان او را تشویق به انجام فعل کند؛ یعنی این جمله در مقامی به کار می‌رود که مخاطب می‌داند باید قرآن بخواند و نیازی به دستور ندارد. در نتیجه ابلیغیت جمله‌ی خبری مورد پذیرش است؛ اما آكد بودن آن مورد قبول نیست.¹⁷⁹

مطلب دوم

با مراجعه به عرف مشخص می‌شود که ماده‌ی امر، هیئت امر و جمله‌ی خبری در مقام طلب هم به صورت مولوی به کار می‌روند و هم به صورت ارشادی؛ با این تفاوت که:

ماده‌ی امر غالباً در اوامر مولوی به کار می‌رود و استفاده از آن برای ابراز اوامر ارشادی نادر است؛ هیئت امر نیز بعید نیست که این‌گونه باشد؛

اما جمله‌ی خبری در مقام طلب (هم در اوامر و هم در نواهی) غالباً در اوامر ارشادی به کار می‌رود و استفاده از آن برای ابراز اوامر مولوی نادر است.

با توجه به این مطلب و با توجه به این نکته که:

امر در صورت مولوی بودن ظهور در وجوب دارد و در صورت ارشادی بودن نمی‌توان آن را ظاهر در وجوب دانست؛

و جمله‌ی خبری در مقام طلب غالباً در اوامر ارشادی به کار می‌رود و استعمال آن برای بیان اوامر مولوی نادر است؛ تا قرینه‌ای بر وجوب یافت نشود، جمله‌ی خبری در مقام طلب دال بر وجوب نخواهد بود.

«مرحوم فاضل» می‌فرماید «مرحوم بروجردی» با توجه به این مبنا روایاتی را که در باب خمس بوده و در آنها از جمله‌ی خبری استفاده شده است، ارشادی می‌دانستند و قرینه‌ای نیز برای ارشادی بودن بیان نمی‌کردند؛ زیرا معتقد بودند جمله‌ی خبری در مقام طلب غالباً در اوامر ارشادی به کار رفته و ظاهر در ارشادی بودن است. همچنین این روایات را ظاهر در وجوب نمی‌دانستند؛ زیرا ظاهر در وجوب بودن مشروط به مولوی بودن امر است.¹⁸⁰

کلام «مرحوم اصفهانی»

ایشان سه مطلب در این موضوع بیان می‌فرمایند.

مطلب اول: بررسی اظهر بودن جمله‌ی خبری در مقام طلب، در وجوب

«مرحوم آخوند» جمله‌ی خبری در مقام طلب را ظاهر در وجوب دانسته و دلالت آن بر وجوب را اظهر از دلالت صیغهی امر بر وجوب می‌دانستند. دلیل ایشان نیز این مطلب بود که بیان طلب در قالب اخبار حاکی از این است که گوینده رضایت به ترک فعل نداشته و احتمال خلاف را تصور نمی‌کند. در نتیجه جمله‌ی خبری در مقام طلب، همانند جملات کنایی در معنای خود اظهر است.

«مرحوم اصفهانی» این کلام «مرحوم آخوند» را نپذیرفته و در نقد ایشان می‌گوید:

درست است که اگر گوینده در مقام اظهار طلب از قالب اخبار استفاده کند، عدم رضایت خود بر ترک فعل را رسانده و وقوع فعل را مفروغ عنه فرض می‌کند؛

اما نمی‌توان این مطلب را به معنای اظهریت جمله‌ی خبری در مقام طلب، در وجوب دانست و باید بین این دو مطلب تفکیک قائل شد.

توضیح اینکه کسی که در مقام طلب از جمله‌ی خبری استفاده می‌کند، از وقوع یافتن فعلی خبر می‌دهد؛ اما:

آکد بودن و اظهریت در وجوب به این معناست که مولا به جهت علمی که به مصالح و مفاسد دارد، مصلحت یک فعل را قوی‌تر دانسته و به همین دلیل اراده‌ی او به انجام آن فعل، قوی‌تر بوده و حتمیت بیشتری دارد؛

و اینکه مولا وقوع فعلی را مفروغ عنه بداند، به این معنا نیست که مولا مصلحت فعل را قوی‌تر می‌دانسته و اراده‌ی قوی‌تری نسبت به آن داشته است، بلکه ممکن است مولا به علل مختلفی فعل را مفروغ عنه بداند.

حتی می‌توان گفت مفروغ عنه بودن وقوع فعل نه تنها با اظهریت در وجوب، بلکه با اصل وجوب نیز تلازمی ندارد و ممکن است به خاطر علم به وقوع فعلی خاص باشد نه به جهت دلالت بر وجوب آن. در نتیجه مفروغ عنه بودن وقوع فعل نه تنها با اظهر بودن در وجوب، بلکه با اراده‌ی حتمیه داشتن نسبت به وقوع فعل و بلکه حتی با مطلوب بودن وقوع پدیده ملازمه‌ای ندارد.

در عین حال می‌توان با ضمیمه کردن نکته‌ای به کلام «مرحوم آخوند»، ظهور جمله‌ی خبری در وجوب را ثابت کرد؛ گرچه به هر حال اظهر بودن آن در وجوب اثبات نمی‌شود. توضیح اینکه:

گرچه مفروغ عنه بودن وقوع فعل دال بر وجوب نیست؛

اما باید به این مطلب نیز توجه نمود که جمله‌ی خبری در مقام بیان حکم شرعی گفته شده است و اظهار مفروغ عنه بودن فعل در مقام بیان حکم شرعی با استحباب سازگار نیست؛ زیرا استحباب جواز ترک داشته و وقوع فعل در آن مفروغ عنه نیست. در نتیجه جمله‌ی خبری در مقام طلب تنها با وجوب سازگار بوده و ظاهر در وجوب است.

به عبارت دیگر چون جمله‌ی خبری در مقام بیان حکم شرعی گفته شده است، بین وجوب و مفروغ عنه بودن فعل در مقام بیان حکم شرعی ملازمه برقرار می‌شود؛ یعنی وجوب مقتضی و سبب است و مفروغ عنه بودن مقتضایا یا مسبب است (وجوب انشاء شده از طرف شارع سبب می‌شود مکلف فعل را انجام دهد).

ایشان اشاره‌ای نیز به کلام «مرحوم آقا ضیاء» داشته و این اشکال را به آن وارد می‌کنند که برخی متوجه این اشکال شده‌اند که ظهور اولیه‌ی عبارت «مرحوم آخوند» که دال بر ملازمه بین مفروغ عنه بودن عمل و اکدیت وجوب است، صحیح نیست و در صدد توجیه عبارت «مرحوم آخوند» برآمده‌اند. ایشان برای توجیه کلام «مرحوم آخوند»، در مقام بیان حکم شرعی بودن

180- در تقریرات «آقای منتظری» مطلب دوم به این صورت بیان شده است که «اوامر و نواهی‌ای که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام صادر می‌شوند به مولوی و ارشادی تقسیم شده و غالب این اوامر ارشادی بوده و مولوی بودن آنها نادر است»؛ اما در تقریرات «مرحوم فاضل» مطلب دوم به این صورت بیان شده است که «جملات خبری در مقام طلب می‌توانند دال بر امر مولوی باشند و می‌توانند دال بر امر ارشادی باشند که استفاده از آنها برای اوامر ارشادی غلبه دارد». به نظر می‌رسد تقریرات «مرحوم فاضل» در این قسمت دقیق‌تر است؛ زیرا با مراجعه به آیات و روایات مشخص می‌شود که اوامر وارده در آنها (مخصوصاً اوامر فقهی) غلبه در ارشادی بودن و ندرت در مولوی بودن ندارند، بلکه این اوامر (مخصوصاً اوامری که در عبادات هستند) غالباً مولوی هستند.

را نیز به کلام ایشان اضافه کرده و گفته‌اند که در مقام بیان حکم شرعی بین مفروغ عنه بودن وقوع فعل و وجوب ملازمه برقرار می‌شود.¹⁸¹

«مرحوم اصفهانی» می‌فرماید گرچه این مطلب مورد پذیرش است و کلام «مرحوم آخوند» به این ضمیمه نیاز دارد؛ اما برای توضیح این مطلب از قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» استفاده شده است؛ درحالی‌که این قاعده ارتباطی با محل بحث ندارد. این قاعده در ارتکاز اذهان اهل محاوره وجود ندارد و بحث در وجوب، بحث در ظهور است که امری عرفی است و به همین جهت نمی‌توان در این امر عرفی از قاعده‌ای فلسفی استفاده نمود.

علاوه بر این حتی اگر بتوان از این قاعده در مقام بحث استفاده کرد، تنها می‌توان وجوب را اثبات نمود و اظهریت جمله‌ی خبری در وجوب ثابت نمی‌شود. درنتیجه با توجه به اینکه مولا در مقام بیان حکم شرعی است، مفروغ عنه دانستن فعل از جانب او با حتمیت اراده‌ی او تناسب دارد؛ به عبارت دیگر:

آنچه با مفروغ عنه دانستن وقوع فعل و عدم وقوع تلازم داشته و از آن منفک نمی‌شود، اراده‌ی حتمیه است؛ اما مفروغ عنه دانستن وقوع فعل با اظهریت جمله‌ی خبری در وجوب تلازم ندارد و نمی‌توان جمله‌ی خبری را به جهت اینکه در آن فعل مفروغ عنه دانسته می‌شود، اظهر از جمله‌ی فعلیه در وجوب دانست. به طور مثال: ممکن است مولا به جهت اینکه می‌داند مکلف فعل را انجام خواهد داد، از جمله‌ی خبری استفاده کند و استفاده‌ی از این جمله به جهت قوی‌تر بودن مصلحت فعل و آكد بودن اراده نسبت به این فعل نباشد؛ و ممکن است مولا به جهت اینکه می‌داند با ابراز طلب توسط جمله‌ی خبری مکلف فعل را انجام نخواهد داد، از قالب‌های دیگری که همراه با تأکید و... است استفاده کرده و جمله‌ی خبری را برای ابراز طلب خویش استفاده نکند.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که: ابلغیت جمله‌ی خبری در مقام طلب مورد پذیرش است؛ زیرا در برخی موارد باید از قالب اخبار و مفروغ عنه بودن وقوع فعل استفاده کرد؛

اما اظهریت جمله‌ی خبری و آكدیت آن در وجوب مورد پذیرش نیست.

مطلب دوم: معیار صدق و کذب جمله‌ی خبری در مقام طلب

«مرحوم اصفهانی» در این موضوع کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفته و صرفاً به توضیح آن می‌پردازند. همان‌گونه که «مرحوم آخوند» فرمودند، ملاک صدق و کذب اراده‌ی جدی است. توضیح اینکه هر گوینده‌ای مرادی استعمالی دارد که جمله‌ی بیان شده توسط اوست و واقعیتی و رای خود ندارد تا با آن سنجیده شده و متصف به صدق و کذب شود. همچنین علاوه بر مراد استعمالی، هر گوینده‌ای مرادی جدی نیز دارد. به‌طور مثال «بعث» و «اشتریت»:

چه در جمله‌ی خبری به کار بروند و چه در جمله‌ی انشایی استعمال شوند، دارای مراد استعمالی واحدی هستند؛ اما زمانی که در مقام انشاء بیع به کار بروند، مراد جدی آنها انشاء بوده و غیر قابل صدق و کذب هستند و زمانی که در مقام حکایت به کار بروند، مراد جدی آنها اخبار بوده و قابل صدق و کذب است.

«مرحوم اصفهانی» پس از این توضیحات این مطلب را تذکر می‌دهند که «مرحوم آخوند» بین جملات خبری در مقام طلب و جملات کنایی تناظر برقرار کرده و به همین جهت برای توضیح آكدیت جملات خبری در مقام طلب نیز از کنایه استفاده کرده است؛ درحالی‌که:

گرچه ملاک صدق و کذب جمله‌ی خبری همانند جمله‌ی کنایی مراد جدی آن است و مراد جدی جمله‌ی خبری نیز همانند جمله‌ی کنایی معنایی غیر از واژگان به کار رفته در آن است؛ اما تفاوت آنها در این است که:

مراد جدی جمله‌ی کنایی همانند مراد استعمالی این جمله، حکایت است و تنها به دلیل کنایی بودن به جای حکایت از «زیاد بودن خاکستر» از «زیاد بودن بخشش» حکایت می‌کند و چون مراد جدی جمله‌ی کنایی حکایت است، قابل صدق و کذب است که با توجه به زیاد بودن یا زیاد نبودن بخشش فهمیده می‌شود؛ اما مراد جدی جمله‌ی خبری در مقام طلب، انشاء است و به همین جهت قابل صدق و کذب نیست.

درنتیجه ابلغیت و آكدیت که در جمله‌ی کنایی وجود دارد، لزوماً در جمله‌ی خبری در مقام طلب وجود ندارد.

مطلب سوم: منشأ ظهور جمله‌ی خبری در مقام طلب، در وجوب

برداشت ایشان از کلام «مرحوم آخوند» این است که «مرحوم آخوند» منشأ ظهور جمله‌ی خبری در وجوب را ظهور انصرافی می‌دانند و می‌فرماید اگر کسی ظهور انصرافی در وجوب را نپذیرفت، باید ظهور اطلاقی در وجوب را بپذیرد.

«مرحوم اصفهانی» ظهور انصرافی جمله‌ی خبری در وجوب را نمی‌پذیرند؛ زیرا:

انصراف اگر به معنای مصطلح باشد، از کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر ناشی می‌شود و نمی‌توان گفت منظور «مرحوم آخوند» این بوده است که استعمال جملات خبری برای رساندن وجوب کثیر بوده و استعمال این جملات در سایر دواعی (حتی داعی حکایت) کثرت ندارد است؛ و اگر به معنای دوم آن باشد، گرچه تقریب دقیقی برای آن بیان شده و به لحاظ دقت عقلی درست است، اما به حد ظهور عرفی نمی‌رسد.

معنای دوم انصراف، انصراف به اکمل است؛ یعنی:

جمله‌ی خبری در مقام طلب، به منظور اظهار و ابراز طلب و اراده افاده می‌شود؛ و چون طلب و اراده در وجوب نسبت به طلب و اراده در استحباب کامل‌تر است، جمله‌ی خبری در مقام طلب به وجوب که ناشی از اراده‌ی حتمیه است انصراف دارد.

این مطلب طبق مبنای «مرحوم آخوند» که تفاوت وجوب و استحباب را به جهت تشکیک طلب بین این دو می‌داند¹⁸² واضح‌تر است.

گرچه این بیان از لحاظ عقلی قابل پذیرش است، اما نمی‌تواند منشأ ظهور باشد؛ زیرا منظور از ظهور، ظهور عرفی است و این مطلب در ارتکاز عرفی وجود ندارد تا منشأ ظهور عرفی شود. استفاده از این مطلب برای اثبات ظهور همانند این است که به جهت اینکه خداوند اکمل افراد وجود است، وجود را منصرف به او بدانیم که این مطلب صحیح نیست. پس «مرحوم اصفهانی»:

اصل ظهور جمله‌ی خبری در وجوب را می‌پذیرند،

و این ظهور را ظهور اطلاقی می‌دانند؛ اگرچه در مورد اطلاق ذاتی یا لحاظی بودن این ظهور مطلبی را ارائه نمی‌کنند.

جمع‌بندی

در این بحث باید در مورد 4 مطلب اتخاذ مبنا انجام داد.

مطلب اول: حقیقی بودن استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب

اولین بحث در مورد جمله‌ی خبری در مقام طلب پرداختن به این مطلب است که استعمال این جمله‌ها در طلب استعمال حقیقی است یا استعمال مجازی که در این مورد قائل به حقیقی بودن استعمال هستیم.

دلیل اول

استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب به این دلیل حقیقی است که حکم وجوب (و به‌طور کلی دواعی‌ای مانند بعث، تهدید، زجر و...) از واژه‌ها فهمیده نمی‌شود و این مطلب حاکی از این است که وجوب مستعمل فیه واژه‌ها نبوده و به همین جهت مجاز لازم نمی‌آید.

جملات خبری در مقام طلب همانند هیئت امر هستند؛ یعنی:

همان‌گونه که در جمله‌ی «اغتسل للجمعه و اغتسل للجنابه» هر دو «اغتسل» معنای واحدی دارند و این مطلب نشان می‌دهد که وجوب در موضوع له و مستعمل فیه نبوده و از مقام استعمال فهمیده می‌شود،

واژگان به کار رفته در جمله‌ی «کارمندان وظایفشان را انجام می‌دهند» نیز دارای معنای واحدی هستند؛ چه این جمله از زبان یک کارمند بیان شود و خبری باشد و چه از زبان رئیس اداره بیان شود و امر باشد.

اگر وجوب، ندب، تهدید و... در موضوع له یا مستعمل فیه بود، معنای کلمات در جمله‌ی خبری و انشایی تفاوت داشت، درحالی‌که چنین تفاوتی در واژگان مشاهده نمی‌شود.

به عبارت دیگر با رجوع به تبادر باید بررسی شود که وجوب در چه ظرفی فهمیده می‌شود که:

اگر وجوب از واژه‌ی مفرد و مدلول تصویری فهمیده شد، داخل در موضوع له یا مستعمل فیه است؛

و اگر وجوب از مدلول تصدیقی فهمیده شد، دو حالت دارد:

در صورتی‌که معنا از جمله فهمیده شود، معنا در ظرف استعمال درک شده است؛

و در صورتی‌که پس از فحص وجوب را نتیجه گرفتیم، معنا در ظرف مراد جدی درک شده است.

با رجوع به تبادر مشخص می‌شود که وجوب و معانی دیگر مانند تهدید، ارشاد و... از مفردات یک جمله فهمیده نمی‌شوند و در نتیجه مدلول تصویری نبوده و در حقیقت و مجاز نقشی ندارند.

دلیل دوم

182- به تعبیر دیگر به نظر «مرحوم آخوند» تفاوت بین وجوب و استحباب در این است که اراده‌ای که در وجوب محقق است، اراده‌ی محضه است و اراده‌ای که در استحباب محقق است اراده‌ی ضعیفه است.

اشکال تجافی علت که در هیئت امر بیان شد، در استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب نیز وارد می‌شود؛ یعنی اگر داعی حکایت قید موضوع له جمله‌ی خبری بوده و استعمال جمله‌ی خبری در سایر دواعی مجاز باشد، تجافی علت یا معلول از مرتبه‌ی خویش لازم می‌آید؛ زیرا داعی حکایت، علت اخبار مولا و معلول شنیدن جمله توسط متکلم است. این مطلب در مورد دیگر دواعی نیز صادق است.

در نتیجه دواعی علت بیان جمله‌ی خبری توسط متکلم هستند و مخاطب در ظرف استعمال به آنها علم پیدا می‌کند؛ یعنی دواعی: نسبت به متکلم بر جمله‌ی خبری تقدم داشته و علت انشاء هستند؛

و نسبت به مخاطب متأخر از ظرف مدلول تصویری و داخل در مدلول تصدیقی است؛

و اخذ آنها در موضوع له یا مستعمل فیه، تجافی علت بوده و نمی‌توان با تفکیک بین وجود علمی و عینی به این اشکال پاسخ داد.

مطلب دوم: ظهور جمله‌ی خبری در وجوب حتی در صورت مجازی بودن استعمال
دومین بحث در مورد جمله‌ی خبری در مقام طلب پرداختن به این مطلب است که اگر استعمال این جمله در طلب مجازی باشد، معنای آن مجمل خواهد بود یا همچنان بر وجوب دلالت دارد که در این مورد کلام «مرحوم حائری» را پذیرفته و قائل به مجمل نبودن معنا و دلالت جمله‌ی خبری بر وجوب حتی در صورت مجازی بودن استعمال هستیم.
دلیل

استعمال مجازی در صورتی مجمل می‌شود که معانی مجازی جمله‌ی خبری در عرض هم باشند؛ درحالی‌که در مقام بحث این‌گونه نیست و جمله‌ی خبری در مقام طلب بیشتر به داعی بعث حقیقی بیان می‌شود تا به دیگر دواعی. البته جمله‌ی خبری بیشتر به داعی حکایت به کار می‌رود؛ اما فرض این است که می‌دانیم جمله‌ی خبری به این داعی بیان نشده، بلکه داعی دیگری برای بیان آن وجود داشته است. با بررسی دیگر دواعی مشخص می‌شود که این دواعی (وجوب، تهدید، ارشاد، تعجیز و...) در عرض هم نیستند.

اشکال

در دلیل گفته شد که معانی مجازی جمله‌ی خبری در عرض هم نیستند؛ درحالی‌که اگر کلام «مرحوم بروجردی» در مورد استعمالات جمله‌ی خبری در مقام طلب پذیرفته شود، گرچه این معانی طولی خواهند بود؛ اما چون تمام معانی در طول ارشادی بودن هستند، ظهور جمله‌ی خبری در امر به داعی ارشاد خواهد بود و از این اخبار مولویت امر برداشت نشده و در نتیجه وجوب به دست نمی‌آید.

توضیح اینکه «مرحوم بروجردی» معتقدند جمله‌ی خبری در مقام طلب غالباً در اوامر ارشادی به کار می‌رود و استفاده از آن برای ابراز اوامر مولوی نادر است. با توجه به این مطلب و با توجه به این نکته که:

امر در صورت مولوی بودن ظهور در وجوب دارد و در صورت ارشادی بودن نمی‌توان آن را ظاهر در وجوب دانست؛

و جمله‌ی خبری در مقام طلب غالباً در اوامر ارشادی به کار می‌رود و استعمال آن برای بیان اوامر مولوی نادر است؛ تا قرینه‌ای بر وجوب یافت نشود، جمله‌ی خبری در مقام طلب دال بر وجوب نخواهد بود.

پاسخ

«ارشادی» به دو معنا به کار می‌رود:

1. ارشادی بالمعنی الاعم؛ یعنی ارشاد به مصالح و مفاسد واقعی و مسیر سعادت. اگر مراد از ارشادی این معنا باشد، تمامی دستورات دین حتی حکم حاکم شرع ارشادی است.

2. ارشادی به معنای مقابل مولوی. طبق این معنا، اوامر ارشادی مقابل اوامر مولوی هستند و تفاوت آنها در این است که:

(الف) امر ارشادی امری است که موافقت یا مخالفت با آن موجب استحقاق ثواب یا عقاب نمی‌شود، بلکه استحقاق ثواب یا عقاب به جهت موافقت یا مخالفت با امر دیگری است. به‌طور مثال «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ»¹⁸³ امری ارشادی است؛ زیرا استحقاق ثواب یا عقاب به جهت انجام یا ترک امر به نماز، روزه و... است؛ و امر مولوی امری است که موافقت یا مخالفت با خود آن امر موجب استحقاق ثواب یا عقاب می‌شود. به‌طور مثال «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»¹⁸⁴ امری مولوی است.

(ب) امر ارشادی امری است که مصلحت و مفسده در خود مأمور به و منهی عنه نیست، بلکه در عنوان دیگری است. به‌طور مثال «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» امری ارشادی است؛

183- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 59. همچنین آیه‌ی «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»، سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 31.

184- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 187.

زیرا مصلحت در خود تبعیت نیست، بلکه در نماز، روزه و... است؛ و امر مولوی امری است که مصلحت و مفسده در خود مأمور به و منهی عنه است. به‌طور مثال «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» امر مولوی است زیرا مصلحت روزه (مانند جنة من النار بودن)¹⁸⁵ همان اتمام روزه تا شب است.

در نتیجه:

طبق معنای اول هم او امری مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و هم او امری مانند «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» امر ارشادی هستند؛ زیرا هر دو ارشاد به مسیر بندگی هستند؛ اما طبق معنای دوم:

امر می‌مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ارشادی است؛ زیرا استحقاق ثواب یا عقاب به جهت موافقت یا مخالفت با این امر نیست، بلکه به جهت موافقت یا مخالفت با دیگر اوامر است؛ و مصلحت نیز در خود اطاعت نیست، بلکه در نماز، روزه و... است؛ و امری مانند «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» مولوی است؛ زیرا استحقاق ثواب یا عقاب به جهت موافقت یا مخالفت با همین امر است؛ و مصلحت نیز همان اتمام روزه است.¹⁸⁶

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که:

امر مولوی‌ای که در کلام «مرحوم بروجردی» قسیم امر ارشادی قرار گرفته است، امر ارشادی بالمعنی الاعم است؛ و امر ارشادی‌ای که قسیم امر مولوی قرار می‌گیرد، امر ارشادی بالمعنی الاخص است. در کلام «مرحوم بروجردی» بین این دو معنا خلط شده و گفته شده غالب استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب، در اوامر ارشادی بوده و استعمال آنها در اوامر مولوی ندرت دارد؛ درحالی‌که:

اگر مراد از ارشادی معنای اعم آن باشد، تمامی اوامر ارشادی خواهند بود؛

و اگر مراد از ارشادی معنای اخص آن باشد، نمی‌توان گفت استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب، غالباً در اوامر ارشادی است، بلکه باید بین این جمله‌های خبری تفصیل قائل شد و گفت:

جمله‌های خبری در مقام طلب که در آیات و روایات بیانگر عبادات (تاسیسات) وارد شده‌اند، غالباً اوامر مولوی بوده و استعمال آنها در ارشاد نادر است و به همین دلیل حتی اگر این جمله‌ها مجازی باشند، ظهور انصرافی در مولوی بودن داشته و حمل آنها بر ارشاد نیاز به قرینه دارد و همین دلیل حتی در صورت مجازی بودن باید دلالت این جمله‌ها بر وجوب پذیرفته شود؛

و جمله‌های خبری در مقام طلب که در آیات و روایات بیانگر معاملات وارد شده‌اند، غالباً اوامر می‌باشند که ارشاد به شرطیت، جزئیت، مانعیت و... (ارشاد به ترتب یا عدم ترتب اثر) دارند و به همین دلیل اگر این جمله‌ها مجازی باشند، ظهور انصرافی در ارشادی بودن داشته و حمل آنها بر مولوی بودن نیاز به قرینه دارد.

بنابراین:

اگر استعمال جمله‌ی خبری در طلب مجاز باشد، معانی مجازی را در طول هم دانسته و جمله‌ی خبری را ظاهر در وجوب می‌دانیم؛

و معتقدیم این کلام «مرحوم بروجردی» که «جمله‌ی خبری در مقام طلب غالباً در اوامر ارشادی به کار می‌رود» صحیح نیست، بلکه باید این تفصیل را مطرح کرد که در اوامر مربوط به عبادات اصل در مولوی بودن است و در اوامر مربوط به معاملات اصل در ارشادی بودن است.

مطلب سوم: اطلاق ذاتی، منشأ ظهور جمله‌ی خبری در مقام طلب، در وجوب

پرداختن به منشأ ظهور مخصوصاً با مبنای مختار که ملاک قرینه بودن را اظهریت می‌دانیم، دارای اهمیت است. با توجه به این مبنا هم منشأ ظهور در وجوب و هم منشأ ظهور در جواز ترک باید مشخص شود تا هر یک را که اظهر است اخذ کرده و دیگری را تأویل کنیم.

در این زمینه به‌تبع از «مرحوم حائری» معتقدیم منشأ ظهور جمله‌ی خبری در مقام طلب در وجوب، ظهور اطلاق ذاتی است. توضیح اینکه زمانی که جمله‌ی خبری در مقام بیان حکم شرعی باشد، همین که قرینه‌ای بر ندب، تهدید یا... وجود نداشته باشد، این جمله ظاهر در وجوب خواهد بود.

در مورد باقی منشأهای ظهور معتقدیم:

185- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 4، ص: 62.

186- با توجه به این مطالب روشن می‌شود که منظور از جمله‌ی «امر مولوی عرفاً به معنای دستور است و امر ارشادی عرفاً به معنای اخبار است»، این است که امر ارشادی اخبار به مرشد الیه است؛ زیرا اخبار به طریق بندگی در تمامی اوامر وجود دارند و طبق این معنا تمامی اوامر ارشادی هستند.

الف) قرینه‌ی خاصه در این بحث کارایی ندارد؛ زیرا اگرچه در صورت وجود قرینه‌ی خاصه دلالت بر وجوب پذیرفته می‌شود و قرینه‌ی خاصه قوی‌تر از قرائن عامه است؛ اما بحث از قرینه‌ی خاصه بحثی فقهی است نه بحثی اصولی که در مقام اعطاء ضابطه‌ای کلی است؛

ب) قرینه‌ی سیاق نیز در این بحث کارایی ندارد و بحث از قرینه‌ی سیاق نیز عمدتاً بحث فقهی است؛

ج) وضع نیز نمی‌تواند منشأ ظهور در وجوب باشد؛ زیرا اخذ دواعی در موضوع له را تجافی علت می‌دانیم؛

د) انصراف نیز نمی‌تواند منشأ ظهور در وجوب باشد؛ زیرا:

برای تحقق انصراف مصطلح باید کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر محقق باشد؛

درحالی‌که دست‌کم در معاملات نمی‌توان کثرت استعمال جمله‌ی خبری در داعی وجوب را پذیرفت؛

انصراف به اکمل افراد نیز مطلب صحیحی است؛ زیرا طبق مبنای «مرحوم آخوند» در تفاوت بین وجوب و

استحباب، وجوب اکمل افراد طلب بوده و طبق مبنای مختار در وجوب اراده‌ی حتمیه محقق است؛ اما این

انصراف نمی‌تواند منشأ ظهور باشد؛ زیرا ظهور امری عرفی بوده و در نتیجه منشأ ظهور نیز باید امری

متعارف باشد؛ درحالی‌که انصراف به اکمل افراد مطلبی است که با دقت عقلی به دست می‌آید و امری متعارف

نیست.

ه) اطلاق لحاظی می‌تواند منشأ ظهور باشد؛ اما به دلیل اینکه اطلاق ذاتی را برای ظهور کافی می‌دانیم، نیاز به استفاده

از اطلاق لحاظی نداریم؛ زیرا دایره‌ی اطلاق ذاتی وسیع‌تر از اطلاق لحاظی است. توضیح اینکه:

در اطلاق ذاتی تقابل اطلاق و تقید تقابل سلب و ایجاب است و به همین دلیل با نیامدن بیان زائد و نفی قید،

اطلاق ضروری خواهد بود؛ چه احرار کنیم که متکلم در مقام بیان مراد تقنینی است و چه این مطلب را احرار

نکنیم؛

اما در اطلاق لحاظی تقابل اطلاق و تقید تقابل ملکه و عدم ملکه است و علاوه بر نیامدن بیان زائد باید در مقام

بیان مراد تقنینی بودن نیز احرار شود و در غیر این صورت کلام نه شانیت اطلاق دارد و نه شانیت تقیید.

در نتیجه منشأ ظهور در وجوب را اطلاق ذاتی می‌دانیم و در صورت عدم پذیرش اطلاق ذاتی، باید اطلاق لحاظی پذیرفته شده و منشأ ظهور در وجوب دانسته شود.

نکته: با اینکه برخی به «مرحوم آخوند» نسبت داده‌اند که ایشان در ابتدا ظهور انصرافی را منشأ ظهور جمله‌ی خبری در

وجوب می‌دانند، به نظر می‌رسد در کلام ایشان به ظهور انصرافی تصریح نشده است. ایشان ابتدا ظهور جمله‌ی خبری در

وجوب را می‌پذیرند ولی منشأ آن را بیان نمی‌کنند و در ادامه می‌فرمایند اگر کسی این مطلب را نپذیرد، باید اطلاق لحاظی

(مقدمات حکمت) را به عنوان منشأ ظهور بپذیرد.

محشین در مورد ابتدای کلام «مرحوم آخوند» معتقدند از آنجایی‌که ایشان وضع، قرینه‌ی خاصه و سیاق را به عنوان منشأ

ظهور نپذیرفته‌اند و مقدمات حکمت را نیز در ادامه‌ی کلام خویش آورده‌اند، مشخص می‌شود که ایشان در ابتدا ظهور انصرافی

را منشأ ظهور در وجوب می‌دانند؛ درحالی‌که شاید مراد «مرحوم آخوند» نیز این باشد که اطلاق ذاتی منشأ ظهور در وجوب

است و در صورتی‌که اطلاق ذاتی پذیرفته نشود، می‌توان مقدمات حکمت و اطلاق لحاظی را منشأ ظهور در وجوب دانست.

آنچه مؤید کلام محشین است این است که «مرحوم آخوند»:

منشأ ظهور ماده و هیئت امر در وجوب را وضع دانستند؛

و جمله‌ی خبری را اظهر از ماده و هیئت امر در وجوب محسوب نمودند؛

در نتیجه ایشان باید منشأ را برای ظهور جمله‌ی خبری در وجوب معرفی کنند که از منشأ وضع قوی‌تر باشد و این منشأ،

انصراف است.

مطلب چهارم: عدم پذیرش اظهریت جمله‌ی خبری در مقام طلب در وجوب

معتقدیم نمی‌توان اظهریت جمله‌ی خبری در مقام طلب را در وجوب پذیرفت؛ زیرا اظهریت:

یا به واسطه‌ی کنایی بودن جمله است که کلام «مرحوم آخوند» است؛

یا به واسطه‌ی مفروغ عنه دانستن فعل و عدم رضایت به ترک آن است (کلام «مرحوم آخوند») که با وجوب مناسبت

دارد (نکته‌ی تکمیلی «مرحوم آقا ضیاء»).

در مورد راه اول معتقدیم جمله‌ی خبری در مقام طلب همانند کنایه نیست؛ زیرا:

در کنایه هم مراد جدی و هم مراد استعمالی، حکایت است؛ با این تفاوت که جمله‌ی کنایی به جای حکایت از «زیاد

بودن خاکستر» از «زیاد بودن بخشش» حکایت می‌کند؛

اما در جمله‌ی خبری در مقام طلب مراد استعمالی حکایت است؛ اما مراد جدی انشاء است.

در مورد راه دوم نیز معتقدیم:

گرچه این نکته‌ی تکمیلی «مرحوم آقا ضیاء» که «اخبار از عدم وقوع در مقام بیان حکم شرعی عرفاً با انشاء وجوب تلازم دارد» مورد پذیرش است؛

اما این مطلب تنها ابلغیت را اثبات می‌کند و از اثبات اظهریت ناتوان است.

به تعبیر دیگر استفاده از جمله‌ی خبری در مقام صحبت از وقوع حتمی بلاغت را می‌رساند اما با اظهریت ملازمه ندارد؛ یعنی اگرچه ممکن است به جهت اظهریت باشد؛ اما با اظهریت تلازمی نداشته و ممکن است به جهات دیگری مانند تشویق مخاطب یا... باشد.

در نتیجه نمی‌توان با این دو راه اظهریت را اثبات کرد و برای اثبات اظهریت باید به منشأ ظهور توجه داشت. همان‌گونه که گفته شد:

منشأ ظهور در ماده‌ی امر، وضع است؛

منشأ ظهور در هیئت امر، اطلاق ذاتی است؛

و منشأ ظهور در جمله‌ی خبری نیز اطلاق ذاتی است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که ماده‌ی امر اظهر در وجوب است؛ زیرا منشأ آن وضع بوده و قوی‌تر از دیگر منشأهاست.

ج) تعبدی و توصلی

معنای تعبدی و توصلی

کلام «مرحوم آخوند»

وجوب و صیغه‌ی امر به دو نحو می‌تواند به تکلیف تعلق بگیرد:

اینکه با تقیید به قصد قربت به تکلیف تعلق بگیرد؛ یعنی اگر مکلف قصد قربت نداشته باشد، تکلیف صحیح نبوده تکلیف امثال نشود. در این صورت عمل، تعبدی است؛ مانند نماز؛

اینکه بدون قصد قربت به تکلیف تعلق بگیرد؛ یعنی اگر مکلف قصد قربت نداشته باشد، تکلیف صحیح بوده و امثال صورت می‌گیرد. در این صورت عمل، توصلی است؛ مانند تطهیر لباس. البته قصد قربت در عمل توصلی نیز می‌تواند نقش داشته باشد؛ اما تأثیر آن در کمال عمل است نه در صحت عمل؛ یعنی قصد قربت در اعطاء ثواب نقش دارد نه در مأمور به.

در صورت شک در تعبدی و توصلی بودن تکلیف، ابتدا باید بررسی کرد اطلاق هیئت مقتضی کدامیک از این دو است و در صورتی که نتوان به اطلاق تمسک کرد، باید به دنبال تمسک به اطلاق مقامی بود و در صورتی که به اطلاق مقامی نیز نتوان تمسک کرد، باید از اصل عملی جاری در این زمینه بررسی کرد.

اشکال

«مرحوم آخوند» در بیان تفاوت تعبدی و توصلی از تعبیر «اطلاق صیغه» و «وجوب» استفاده کرده‌اند: «أن إطلاق الصیغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً... أو لا»¹⁸⁷ و «الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدی فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد فی سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى»¹⁸⁸

این کلام صحیح نیست؛ زیرا تعبدی و توصلی در وجوب تفاوتی ندارند، بلکه تفاوت آنها در واجب است؛ زیرا قصد قربت قید وجوب نیست، بلکه قید واجب است. شاهد این مطلب این است که:

اگر یک شیء قید وجوب باشد، تحصیل آن واجب نیست، بلکه اگر آن شرط وجود داشت، تکلیف محقق می‌شود و اگر آن شرط وجود نداشت، تکلیفی نیز ثابت نیست. به‌طور مثال قدرت در تمام تکالیف و استطاعت در خصوص حج قید وجوب بوده و تحصیل آنها واجب نیست؛

اما اگر یک شیء قید واجب باشد، تحصیل آن واجب است. به‌طور مثال وضو قید نماز است و به همین دلیل برای نماز خواندن باید وضو گرفت.

قصد قربت نیز از قیود واجب (قید خود واجب در تعبدی و قید کمال واجب در توصلی) است نه از قیود واجب؛ زیرا نمی‌توان گفت اگر کسی قصد قربت نداشت، تکلیف بر او واجب نمی‌شود، بلکه چه شخص قصد قربت داشته باشد و چه قصد قربت نداشته باشد، تکلیف ثابت است.

در نتیجه در عبارت «مرحوم آخوند»:

باید به‌جای وجوب از واجب استفاده شود؛

و به همین دلیل باید به جای پرداختن به اطلاق هیئت، در مورد اطلاق ماده بحث شود. پس بحث از اطلاق یا عدم اطلاق هیئت تأثیری در تعبدی یا توصلی بودن ندارد، بلکه: اگر اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن باشد، ماده اطلاق پیدا کرده و با تمسک به این اطلاق، توصلی بودن ثابت می‌شود؛ و اگر اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نباشد، اطلاق ماده ثابت نشده و نمی‌توان به این وسیله توصلی بودن را ثابت کرد.

شاید علت این اشتباه در کلام «مرحوم آخوند» این باشد که تعبدی و توصلی دارای معانی مختلفی هستند که برخی از آنها مربوط به اطلاق صیغه و اطلاق وجوب هستند و برخی دیگر مربوط به اطلاق ماده و اطلاق واجب هستند. به طور مثال یکی از معانی تعبدی و توصلی این معناست: تعبدی تکلیفی است که با فعل غیر، از مکلف ساقط نمی‌شود و مکلف باید مباشرتاً آن کار را انجام دهد و توصلی تکلیفی است که چه به صورت مباشرتاً انجام شود و چه غیر از مکلف آن را انجام دهد، از مکلف ساقط نمی‌شود. این بحث مربوط به وجوب است؛ زیرا لازم نیست مکلف انجام فعل توسط غیر را تحصیل کند، بلکه اگر غیر از مکلف فعل را انجام دهد، تکلیف به عهدهی مکلف نمی‌آید و اگر کسی این فعل را انجام نداد، وجوب فعل ثابت می‌شود. به طور مثال قضای نماز و روزهی پدر بر عهدهی پسر ارشد است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر شخص دیگری به جای پسر ارشد نماز و روزهی متوفی را قضا کند، تکلیف از پسر ارشد ساقط می‌شود یا خیر. پاسخ به این سؤال این است که وجوب قضای نماز و روزهی متوفی توسط پسر ارشد:

اگر تعبدی بوده و مباشرت در آن شرط باشد، با انجام تکلیف توسط دیگران این تکلیف از پسر ارشد ساقط نمی‌شود؛ اما اگر توصلی بوده و مباشرت در آن شرط نباشد، با انجام تکلیف توسط دیگران این تکلیف از پسر ارشد ساقط می‌شود.¹⁸⁹

معنایی که از دیگر معانی مهم‌تر بوده و ثمرات بیشتری دارد، قصد قربت است که مربوط به اطلاق ماده و اطلاق واجب است که گویا به دلیل وجود معانی متعدد، «مرحوم آخوند» در مورد این معنا از هیئت و وجوب بحث کرده‌اند. نکته: قصد قربت دارای معنایی عام و دارای مراتبی متفاوت است و باید بین این دو تفکیک صورت گیرد:

معنای عام و تعریف قصد قربت این است: «ان یكون العمل مضافا الى الله». طبق این تعریف اگر عملی مضاف به خداوند باشد، قصد قربت شکل می‌گیرد و اگر مضاف به غیر خداوند باشد، قصد قربت شکل نگرفته و ریا محقق می‌شود؛

و مراتب قصد قربت، مراتب اضافی عمل به خداوند متعال است که «مرحوم امام» در «سر الصلاة»، «مرحوم آقا جمال خوانساری» در «التعلیقات علی شرح اللمعه الدمشقیه» و «میرزا جواد آقا ملکی تبریزی» در «رساله‌ی لقاء الله» به آنها پرداخته‌اند.

قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، مرتبه‌ی حداقلی قصد قربت است نه تعریف آن و به این معناست که چون خداوند عمل را واجب کرده است، برای امتثال امر او به هدف دوری از عذاب، عمل را انجام می‌دهم و چون خداوند عمل را حرام کرده است، برای امتثال امر او به هدف دوری از عذاب، عمل را انجام نمی‌دهم. در این مرتبه اگر خداوند فعل را واجب نمی‌کرد، بنده آن را انجام نمی‌داد و اگر خداوند فعل را حرام نمی‌کرد، بنده آن را مرتکب می‌شد؛ یعنی شخصی که در این مرتبه قرار دارد تنها اوامر الزامی را امتثال خواهد کرد. این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه‌ی قصد قربت بوده و همان مرحله‌ای است که در روایات از آن به «عبادت عبید» تعبیر شده است.

مرتبه‌ی دوم قصد قربت، انجام یا ترک عمل به قصد امتثال امر الهی به هدف رسیدن به بهشت است. از آنجایی که در این مرتبه بنده به دنبال رسیدن به بهشت است، اگر خداوند فعل را واجب نکند، بنده به جهت استحباب فعل آن را انجام می‌دهد؛ یعنی شخصی که در این مرتبه قرار دارد، اوامر غیر الزامی را نیز امتثال می‌کند؛ اما در صورتی که فعل مستحب نیز نباشد، بنده آن را انجام نخواهد داد. این مرتبه همان مرحله‌ای است که در روایات از آن به «عبادت تجار» تعبیر شده است. این دو مرحله، مرحله‌ی امتثال امر هستند که:

مرحله‌ی پایین مرحله‌ی امتثال اوامر الزامی است؛

و مرحله‌ی بعد، مرحله‌ی امتثال اوامر غیر الزامی نیز هست.

مرتبه‌ی سوم قصد قربت، انجام یا ترک عمل برای رسیدن به رضایت الهی و به عنوان ادای شکر نعمت‌های خداوند است. در این مرتبه امر الهی برای بنده مهم است، اما این امر موضوعیت ندارد، بلکه طریقی برای فهم مطلوبیت عمل نزد شارع است

189- تفاوت تعبدی و توصلی در این معنا با عینی و کفایی در این است که حدوث تکلیف عینی و کفایی مانند هم است؛ یعنی در هر دو، تکلیف به تمام مکلفین تعلق می‌گیرد و تفاوت در این است که در واجب عینی، با امتثال دیگران تکلیف از مکلف ساقط نمی‌شود؛ اما در واجب عینی با امتثال دیگران، تکلیف از مکلف ساقط می‌شود؛ اما در تعبدی و توصلی به این معنا، در مقام حدوث تکلیف به تمام مکلفین تعلق نمی‌گیرد.

و بنده صرفاً به جهت مطلوبیت عمل نزد خداوند آن را انجام می‌دهد.¹⁹⁰ شخصی که در این مرتبه قرار دارد امر الهی را نه به جهت ترس از آتش یا رسیدن به بهشت، بلکه به‌عنوان شکر خداوند بودن انجام می‌دهد تا خداوند نیز در مقابل شکرگزاری او، بهره‌های را نصیبش کند. به‌طور مثال بنده برای رسیدن به آثاری که در آیهی «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»¹⁹¹ وارد شده است، اوامر او را اطاعت کرده تا شکر او را به‌جای آورده باشد و از این شکر خویش بهره ببرد. این مرتبه همان مرحله‌ای است که در روایات از آن به «عبادت احرار» تعبیر شده است.¹⁹²

مرحله‌ی چهارم قصد قربت، مرحله‌ی فنا نام دارد. عبادت در این مرحله نیز «عبادت احرار» بوده و این عبادت نیز شکر الهی است با این تفاوت که در این مرتبه، مکلف خود را لحاظ نمی‌کند و به عبارتی «من» در آن مهم نیست؛ یعنی بنده‌ای که در این مرتبه قرار دارد، عمل را تنها به جهت مطلوبیت آن نزد خداوند انجام می‌دهد و به دنبال جبران این عمل از طرف خداوند متعال نیست.

این دو مرحله مرحله‌ی کسب رضایت الهی، شکر خداوند و انجام عمل به جهت مطلوبیت آن نزد خداوند متعال هستند که: مرحله‌ی پایین مرحله‌ای است که بنده، خود را نیز در نظر می‌گیرد؛

و مرحله‌ی بعد، مرحله‌ای است که بنده خود را در نظر نگرفته و تنها خداوند را مد نظر قرار می‌دهد. مرتبه‌ای از قصد قربت که در عبادت شرط بوده و در اصول از آن بحث می‌شود، مرتبه‌ی حداقلی یعنی مرتبه‌ی اول قصد قربت است.

کلام «مرحوم نائینی»

معنای اول

اولین معنایی که «مرحوم نائینی» بیان می‌کنند، همان معنایی است که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است.

معنای دوم

واجبات دو گونه هستند:

1. واجباتی که با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شوند. به‌طور مثال اگر در یک جمع به شخص خاصی سلام شود، باید خود وی سلام را جواب بدهد و جواب دادن باقی افراد تکلیف را از عهده‌ی او ساقط نمی‌کنند. این دسته از واجبات تعبدی نامیده می‌شوند.

2. واجباتی که با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شوند. به‌طور مثال ادای دین از واجباتی است که اگر شخصی غیر از بدهکار آن را انجام دهد، از عهده‌ی بدهکار ساقط می‌شود. این معنا با معنای اول تفاوت داشته و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا: یک ماده‌ی افتراق این دو معنا جواب سلام است که:

طبق معنای سابق، توصلی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط نشده است؛

اما طبق معنای دوم تعبدی است؛ زیرا نیابت پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود؛

ماده‌ی اجتماع این دو معنا ادای دین است که:

هم طبق معنای سابق توصلی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط نشده است؛

و هم طبق معنای دوم توصلی است؛ زیرا نیابت پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود؛

همچنین نمازهای یومیّه:

هم طبق معنای سابق تعبدی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط شده است؛

و هم طبق معنای دوم تعبدی است؛ زیرا نیابت پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود؛

و ماده‌ی افتراق دوم این دو معنا نماز قضای پدر است که بر عهده‌ی پسر ارشد بوده و:

طبق معنای سابق، تعبدی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط شده است؛

اما طبق معنای دوم توصلی است؛ زیرا نیابت پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود.

معنای سوم

واجبات دو گونه هستند:

1. واجباتی که بدون قصد از عهده‌ی مکلف ساقط نشده و سقوط آنها نیاز به التفات و به تعبیری نیاز به تعدد دارد.

به‌طور مثال نماز صبح واجبی است که انجام آن بدون قصد و تعدد از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود و اگر کسی نیت

190- به همین دلیل در این قسم و قسم بعد، بحث امتثال مطرح نمی‌شود؛ زیرا امتثال در مورد اوامر الهی است و اوامر در این دو قسم، طریقی هستند؛ یعنی بنده صرفاً به سبب مطلوبیت عمل نزد شارع آن را انجام می‌دهد (آنچه برای عبد مهم است، مطلوب بودن عمل نزد مولاست) نه به جهت اینکه به آن امر شده است.

191- سوره‌ی مبارکه‌ی ابراهیم، آیه‌ی 7.

192- مُحَمَّدٌ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضَى الْمَوْسَوِی فِی نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَغَهُ التَّجَارُ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ. وسائل الشیعة؛ ج 1؛ ص 63.

نافله‌ی صبح داشته باشد و دو رکعت نماز بخواند، نماز صبح از عهده‌ی او ساقط نمی‌شود. این دسته از واجبات تعبیدی نامیده می‌شوند.

2. واجباتی که بدون قصد نیز از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شوند. به‌طور مثال اگر کسی یوم‌الشک اول را با روزه‌ی مستحبی بگیرد و سپس مشخص شود که آن روز، روز اول ماه رمضان بوده است، روزه‌ی آن روز از عهده‌ی او ساقط شده است. چنین شخصی التقاتی به ماه رمضان بودن آن روز نداشته است؛ اما با این حال روزه‌ی واجب آن روز از عهده‌ی او ساقط شده است. این دسته از واجبات توصلی نامیده می‌شوند.

این معنا با معنای اول تفاوت داشته و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا:

یک ماده‌ی افتراق این دو معنا روزه‌ی یوم‌الشک است که:

طبق معنای اول تعبیدی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط شده است؛ اما طبق معنای سوم توصلی است؛ زیرا سقوط آن از عهده‌ی مکلف نیاز به قصد و التقات ندارد؛¹⁹³ ماده‌ی اجتماع این دو معنا نماز صبح است که:

هم طبق معنای اول تعبیدی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط شده است؛ و هم طبق معنای سوم تعبیدی است؛ زیرا سقوط آن از عهده‌ی مکلف نیاز به قصد و التقات دارد؛¹⁹⁴ و ماده‌ی افتراق دوم این دو معنا غسل است که:

طبق معنای اول، تعبیدی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط شده است؛ اما طبق معنای سوم (به نظر برخی از فقها) توصلی است؛ زیرا سقوط آن از عهده‌ی مکلف نیاز به قصد و التقات ندارد؛ یعنی اگر شخص به نیت غسل جمعه غسل کند و غسل جنابت به عهده‌ی او باشد، غسل جنابت نیز از عهده‌ی او ساقط می‌شود.¹⁹⁵

معنای چهارم

واجبات دو گونه هستند:

1. واجباتی که جز با فرد حلال از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شوند. به‌طور مثال دفن میت باید در زمین مباح انجام شود و با دفن در زمین غصبی این واجب از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود. این دسته از واجبات تعبیدی نامیده می‌شوند.

2. واجباتی که با فرد حرام نیز از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شوند. به‌طور مثال تطهیر لباس اگر با آب غصبی انجام شود نیز از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود.

این معنا با معنای اول تفاوت داشته و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا:

یک ماده‌ی افتراق این دو معنا دفن میت است که:

طبق معنای اول توصلی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط نشده است؛

اما طبق معنای چهارم تعبیدی است؛ زیرا سقوط آن از عهده‌ی مکلف جز با فرد حلال صورت نمی‌گیرد؛¹⁹⁶ و ماده‌ی اجتماع این دو معنا تطهیر لباس است که:

هم طبق معنای اول توصلی است؛ زیرا قصد قربت در صحت آن شرط نشده است؛

و هم طبق معنای چهارم توصلی است؛ زیرا سقوط آن از عهده‌ی مکلف با فرد حرام نیز صورت می‌گیرد؛¹⁹⁷

و ماده‌ی افتراق این دو؟؟؟ [صوت شماره 47 از حدود دقیقه 5] مقداری مبهم بود. باید از استاد سؤال شود.

نکته: این تقسیمات در واجبات شرعی وجود دارند و در همه‌ی آنها باید اتخاذ مبنا صورت گرفته و مشخص شود که در هر یک از این تقسیمات:

اطلاق کلامی مقتضی تعبیدی یا توصلی بودن است؛

و در صورت عدم تحقق اطلاق کلامی باید مقتضی اطلاق مقامی مورد بررسی قرار بگیرد؛

و در صورتی که اطلاق مقامی نیز محقق نباشد به اصول عملیه رجوع نمود.

اصل لفظی و عملی در معنای دوم

کلام استاد

به علت طولانی بودن بحث اصل لفظی و عملی در معنای اول، ابتدا این بحث را در مورد سه معنای اخیر مطرح می‌کنیم.

اصل لفظی در معنای دوم: تعبیدی بودن

193- طبق معنای دوم نیز تعبیدی است؛ زیرا نیابت‌پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود.

194- طبق معنای دوم نیز تعبیدی است؛ زیرا نیابت‌پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود.

195- طبق معنای دوم نیز تعبیدی است؛ زیرا نیابت‌پذیر نبوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود.

196- طبق معنای دوم نیز توصلی است؛ زیرا نیابت‌پذیر بوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود و طبق معنای سوم نیز توصلی است؛ زیرا نیاز به قصد ندارد.

197- طبق معنای دوم نیز توصلی است؛ زیرا نیابت‌پذیر بوده و با فعل غیر از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود و طبق معنای سوم نیز توصلی است؛ زیرا نیاز به قصد ندارد.

طبق این معنا واجبی که نیابت پذیر است، واجب تعبدی و واجبی که نیابت پذیر نیست، واجب توصیلی نامیده می‌شود. طبق قاعده‌ی اولیه، تکلیف هر شخصی متوجه خود او بوده و نیابت پذیر نیست. این مدعا را می‌توان با دو مقدمه ثابت نمود: مقدمه‌ی اول: فعل غیر، مقدور مکلف نیست و در نتیجه متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر یکی از شروط تکلیف، قدرت است و آنچه مقدور مکلف است، فعل خود اوست نه فعل دیگری.

مقدمه‌ی دوم: با توجه به مقدمه‌ی اول اگر شارع فعل غیر را نیز در مصلحت دخیل بداند: نمی‌تواند آن را در مکلف به یا ماده قرار بدهد؛ زیرا اگر امری شرط مکلف به باشد، تحصیل آن واجب خواهد بود و به همین دلیل این امر باید مقدور باشد؛ بلکه باید آن را قید تکلیف قرار داده و بگوید اگر فعل غیر محقق شد، تکلیف ساقط است و اگر فعل غیر محقق نشد، تکلیف ثابت است؛ زیرا اگر امری شرط تکلیف باشد، تحصیل آن واجب نخواهد بود و به همین دلیل مقدور بودن آن نیز شرط نیست.

به‌طور مثال شرط وجوب جواب سلام این است که شخص دیگری سلام را جواب ندهد. در این مثال جواب دادن غیر:

شرط مکلف به و قید ماده نیست؛

بلکه شرط تکلیف و قید هیئت است.

در نتیجه اگر فعلی بر مکلف واجب شد:

در صورتی که دلیل خاصی نباشد، مقتضای اطلاق تکلیف و مشروط نشدن آن به فعل غیر، این است که چون تکلیف به مکلف ابلاغ شده، انجام آن از خود او درخواست شده است. به عبارت دیگر مقتضای اطلاق، تعبدی بودن تکلیف و نیاز داشتن آن به مباشرت است؛ مگر اینکه دلیلی خلاف آن را ثابت کند و تکلیف را نیابت پذیر بداند؛ و در صورتی که دلیل خاصی باشد (مانند وجوب قضای نماز پدر بر پسر ارشد)، فعل غیر نیز واجب را از عهده‌ی مکلف ساقط می‌کند. البته باید به لسان این دلیل نیز توجه نمود؛ یعنی:

گاهی مقتضای دلیل خاص این است که همین که مکلف عدم اتیان واجب توسط نایب را احراز نکند، برای سقوط تکلیف از عهده‌ی او کافی است؛

و گاهی مقتضای دلیل خاص این است که احراز اتیان واجب توسط نایب نیز برای سقوط تکلیف از عهده‌ی مکلف لازم است.

پس آنچه منشأ ظهور در وجوب مباشرت می‌شود اطلاق است که معتقدیم اطلاقی که در این زمینه به آن تمسک می‌شود؛ اطلاق ذاتی است؛ یعنی برای تمسک به اطلاق و اثبات مباشرت در فعل، نیازی به احراز مقام بیان نیست، بلکه صرف نبود دلیل بر نیابت، وجوب مباشرت را ثابت می‌کند.

«مرحوم حائری» و «مرحوم بروجرودی» در بحث عینی و کفایی مطالبی را بیان می‌کنند که در بحث منشأ ظهور در وجوب مباشرت نیز کارایی دارد. طبق بیان ایشان با بررسی سیره‌ی عقلا در مقام امتثال روشن می‌شود که اگر مولای عرفی انجام فعلی را از عبد خود طلب کند، در صورت عدم مباشرت عبد، می‌تواند او را مواخذه کند. توضیح اینکه اگر عبد فعل را انجام ندهد و در مقام اعتذار، انجام فعل توسط دیگران را مطرح کند، مولا می‌تواند او را مواخذه نموده و بگوید من بیانی نداشتم که طبق آن، انجام تکلیف توسط دیگران باعث ساقط شدن تکلیف از تو شود. در چنین مواردی عقلا عذر بنده را نپذیرفته و حق را به مولا می‌دهند. این مطلب نشان می‌دهد در بحث عینی و کفایی، همین که بیان زائدی نباشد که انجام عمل توسط دیگران را مسقط تکلیف بداند، برای اثبات عینی بودن کافی است.

همین بیان در مورد این معنای تعبدی و توصیلی نیز صادق است؛ یعنی:

ظهور اولیه‌ی خطاب این است که حصه‌ای از طبیعت مأمور به از مکلف طلب شده که مقدور اوست؛

و به همین دلیل اگر مولا در بیان دیگری ساقط شدن تکلیف با انجام عمل توسط دیگران را اعلام نکند، کلام ظاهر در وجوب مباشرت توسط عبد است.

به عبارت دیگر ملاک تمییز اطلاق لحاظی از اطلاق ذاتی، ارتکاز عرفی است؛ یعنی:

اگر ارتکاز عرفی تقابل را ملکه و عدم ملکه دانست، اطلاق، لحاظی است؛

و اگر ارتکاز عرفی تقابل را سلب و ایجاب دانست، اطلاق، ذاتی است.

همچنین اگر در موردی ارتکاز عرفی احراز نشد، اطلاق را لحاظی می‌دانیم؛ زیرا قدر متیقن است.

معتقدیم در جایی که مولا عبد را مواخذه کرده و انجام عمل توسط دیگران را مسقط تکلیف او ندانسته و عذر او را نپذیرفته است، اگر ارتکاز عرفی حق را به مولا داده و مواخذه‌ی او را صحیح بداند، مشخص می‌شود که تقابل، تقابل سلب و ایجاب است؛ یعنی مولا باید بیان زائدی داشته باشد تا عذر عبد پذیرفته شود و چون در این مورد بیان زائدی نبوده، مواخذه کردن عبد صحیح بوده است.

نکته: قدرت به دو دسته تقسیم می‌شود:

قدرت عقلی: یعنی قدرتی که عقل به آن حکم می‌کند. قدرت عقلی به معنای محال نبودن فعل است؛ هرچند این فعل به واسطه‌ی اسبابی انجام شود.

قدرت عرفی: یعنی قدرتی که طبق استظهار عرفی از لسان ادله فهمیده می‌شود. این معنا اضیق از معنای سابق است. به طور مثال آیه‌ی «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»¹⁹⁸ ظاهر در قدرت نفس است نه محال نبودن عمل. ظهور این آیه این است که فعل باید در حد وسع نفس باشد.¹⁹⁹

نکته: در نایب گرفتن انجام واجب، دو فعل مطرح است که نباید با هم خلط شوند:

1. نایب گرفتن که مقدور مکلف است؛ اما مأمور به نیست.

2. اتیان واجب توسط نایب که مأمور به است؛ اما مقدور مکلف نیست.

آنچه باعث می‌شود که اصل را تعبدی بودن عمل بدانیم این است که اتیان واجب توسط نایب، مقدور مکلف نیست.

اصل عملی در معنای دوم: تفصیل

در اصل لفظی به‌طور مطلق مقتضای قاعده را تعبدی بودن عمل دانستیم؛ اما در اصل عملی معتقدیم باید بین مقتضای اصل در این دو مقام قائل به تفصیل شد:

1. در صورتی‌که قبل از اینکه تکلیف بر شخص منجز شود، دیگران عمل را انجام داده‌اند. در این صورت اگر شک کنیم که تکلیف بر مکلف منجز شده یا خیر، عدم تنجز تکلیف استصحاب می‌شود. به‌طور مثال اگر در زمان فوت شخص، پسر ارشد او به سن بلوغ نرسیده باشد و پس از رسیدن او به سن بلوغ، مقداری از نمازهای متوفی توسط دیگران قضا شده باشد، مقتضای اصل عملی این است که این مقدار از نمازهای قضا شده بر پسر ارشد منجز نشده است (البته در فرض حل نشدن مسئله با ادله‌ی اجتهادی).²⁰⁰

2. در صورتی‌که بعد از اینکه تکلیف بر شخص منجز شد، دیگران عمل را انجام داده‌اند. در این صورت اگر شک کنیم که عمل نایب مسقط تکلیف است یا خیر، بقای تکلیف استصحاب می‌شود. به‌طور مثال اگر در زمان فوت شخص، پسر ارشد او به سن بلوغ رسیده باشد و مقداری از نمازهای متوفی توسط دیگران قضا شود، مقتضای اصل عملی این است که قضای این مقدار از نمازهایی که توسط دیگران قضا شده هنوز به عهده‌ی پسر ارشد باقی است.²⁰¹

اشکال

در قسم اول، عدم تنجز استصحاب شده است؛ درحالی‌که استصحاب عدم تنجز مبتنی بر پذیرش استصحاب عدم ازلی است که مورد قبول نیست.

پاسخ

معتقدیم استصحاب عدم ازلی نیز پذیرفته است و در جای خود به آن اشاره خواهد شد؛ اما حتی در صورت عدم پذیرش این استصحاب، می‌توان با استصحاب عدم نعتی، عدم تنجز را استصحاب نمود.

توضیح اینکه در مورد این مکلف می‌توان گفت:

این شخص در زمان فوت پدر بالغ نبوده و تکلیف بر او منجز نشده است؛

و اکنون که بالغ شده است در تنجز تکلیف بر او شک می‌کنیم؛

و منجز نشدن تکلیف بر او را استصحاب می‌کنیم.

اشکال

در این مثال استصحاب عدم نعتی نیز جاری نیست؛ زیرا شخص ابتدا صغیر بوده و بعد بالغ شده است و این به معنای تغییر موضوع است.

پاسخ

ملاک وحدت موضوع، عرف است؛ زیرا:

تطبیق ظهورات و دلایل لفظی عرفی است؛

و تطبیق ادله‌ی عقلی، عقلی است؛

و دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) نیز لفظی بوده و در نتیجه تطبیق آن عرفی است.

معتقدیم عرف صغر و بلوغ را وصف محسوب می‌کند نه مقوم موضوع و به همین جهت با تغییر آنها موضوع تغییر نمی‌یابد.

198- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 286.

199- أوثق الوسائل فی شرح الرسائل، ذیل آیه‌ی «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

200- اگر استصحاب نیز مورد خدشه قرار بگیرد، در این مثال برانته جاری می‌شود.

201- صوت 112 «مرحوم تبریزی» از دقیقه‌ی 30 تا آخر.

نکته: ظهور کلام در تعبدی بودن تکلیف و تفصیلی که در اصل عملی مطرح می‌شود به لحاظ حالت اولیه‌ی تکلیف است؛ اما گاهی از اوقات ماده‌ای که در خطاب مورد استفاده قرار گرفته است یا فضای تخطبی که طلب در آن واقع شده به گونه‌ای است که عرفاً فعل غیر به مکلف نسبت داده می‌شود. به‌طور مثال:

نماز خواندن غیر مکلف، به مکلف نسبت داده نمی‌شود و اگر نایب نمازهای متوفی را قضا کند، پسر ارشد این فعل را به خود نسبت نداده و نمی‌گوید «نمازها را خواندم»؛

اما تراشیدن سر با اینکه فعل غیر است، به خود شخص نسبت داده می‌شود و شخص می‌گوید «موهایم را کوتاه کردم».

از آنجایی‌که:

اطلاق قرینه‌ی عامه بوده و خصوصیت ماده قرینه‌ی است؛
و قرینه‌ی خاصه بر قرینه‌ی عامه مقدم می‌شود،

در جایی که قرینه‌ی خصوصیت ماده محقق باشد، ظهور در تعبدی بودن تکلیف که از اطلاق ذاتی ناشی می‌شد شکل نمی‌گیرد. به همین جهت در مثال‌هایی «علی حلق راسه»، «علی ذبح الهدی» و... که عرف حتی در صورت عدم مباشرت، فعل را به مکلف نسبت می‌دهد، مقتضای اطلاق خطاب، توصلی بودن تکلیف بوده و اگر مولا فعل را به‌صورت مباشری بخواهد، باید قرینه‌ای بر آن ذکر کند.

برای بیان ضابطه‌ی اصولی باید به خصوصیات مثال نیز توجه شود و عدم دقت در این مطلب باعث می‌شود که ضابطه‌ی اصولی به درستی ارائه نشود. به‌طور مثال در محل بحث ممکن است به جهت مشاهده‌ی مثال‌های مذکور و عدم دقت در خصوصیات آنها، ضابطه‌ی اصولی به این صورت ارائه شود که اطلاق خطاب مقتضی توصلی بودن تکلیف بوده و در آن ظهور دارد.

ارائه‌ی چنین ضابطه‌ای با توجه به چنین مثال‌هایی مانند این است که امری را که به جهت وجود دلیل اظهر بر استحباب حمل می‌شود مشاهده کنیم و با توجه به آن ظهور امر در وجوب را منکر شویم.

در نتیجه ظهور در تعبدی بودن به جهت اطلاق ذاتی است که قرینه‌ی عامه است و اگر دیگر منشأهای ظهور مانند قرینه‌ی خاصه، وضع، سیاق و انصراف در کلام محقق باشند، بر این قرینه مقدم شده و مانع ظهور در تعبدی بودن می‌شوند.

این مطلب در مورد اصل عملی نیز صادق است؛ یعنی در مثالی که عرف فعل غیر را به مکلف منتسب می‌کند، اگر مسئله با دلیل اجتهادی حل نشود:

موضوع اصل عملی دوران بین تعیین خصوص فعل مکلف یا تخییر بین فعل مکلف و فعل نایب اوست؛
و در دوران بین تعیین و تخییر، اصل برائت جاری می‌شود.

البته برائت تنها وجوب تعیینی را رد می‌کند؛ زیرا برائت اصل امتنانی بوده و نفی وجوب تعیینی نیز امتنان است؛ درحالی‌که نفی وجوب تخییری با فرض علم اجمالی به وجوب، امتنان نیست. به همین جهت برائت وجوب تعیینی با برائت وجوب تخییری تعارض نمی‌کند.²⁰²

نکته: طبق مسلک رایج، اشتغال شرعی مورد پذیرش بوده و موضوع آن «عدم مؤن» است. در نتیجه اگر اصلی مومن را ثابت کند، اصل اشتغال بدون موضوع خواهد بود. به‌طور مثال در جایی که پسر ارشد متوفی در زمان فوت او بالغ نبوده و بعد به بلوغ رسیده است و مقداری از نمازهای متوفی توسط دیگران قضا شده است، استصحاب عدم تنجز تکلیف جاری شده و قضای این نمازها را بر پسر ارشد واجب نمی‌داند. در این مثال اجرای استصحاب مومن بوده و باعث می‌شود اشتغال بدون موضوع باشد. همچنین در دوران بین تعیین و تخییر، برائت مومن بوده و موضوع اصل اشتغال را برمی‌دارد.

برخلاف مشهور معتقدیم اشتغال اصل عملی شرعی²⁰³ نبوده و در عرض دیگر اصول عملیه نیست؛ زیرا مواردی که طبق نظر مشهور در آنها اشتغال جاری می‌شود از سه حال خارج نیستند و با دقت در این موارد مشخص می‌شود در هیچ یک از آنها دلیلی برای جعل احتیاط توسط شارع وجود ندارد:

1. در جایی که شبهه، محصوره و در اطراف علم اجمالی بوده و علم اجمالی نیز منحل نشده است.²⁰⁴ در چنین مواردی دلیلی برای جعل اصل عملی توسط شارع وجود ندارد؛ زیرا عقل مستقلاً حکم به وجوب احتیاط می‌کند. به عبارت دیگر اصل عملی واقع‌نما نیست، بلکه برای رفع تحیر عبد در مقام عمل است و چون عقل مؤمنی در اطراف

202- پس اگر عرف فعل را به غیر مباشر نیز نسبت دهد، در جایی که دلیل اجتهادی موجود است، دلیل اظهر مانع از تمسک به اطلاق می‌شود و در جایی که دلیل اجتهادی محقق نبوده و به اصل عملی تمسک می‌شود، در صورت شک در تعیین و تخییر، موضوع تغییر کرده و دوران بین تعیین و تخییر پیش می‌آید. در دوران بین تعیین و تخییر نیز استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا استصحاب عدم هر یک از آن دو با استصحاب عدم دیگری تعارض می‌کند؛ اما برائت جاری شده و تعیینی بودن رد می‌شود.

203- منظور از این مطلب انکار احتیاط نیست، بلکه این است که احتیاط اصلی عقلی است نه اصلی شرعی.

204- در مواردی که شبهه غیر محصوره باشد، به نظر عقل، مومن محقق است؛ زیرا معیار محصوره و غیر محصوره بودن شبهه، نسبت بین حرام واقعی با مجموع اطراف است؛ یعنی اگر عقلاً این نسبت را معتد به بدانند (بر اساس اهمیت محتمل، نه بر اساس تعداد) شبهه، محصوره است و در غیر این صورت، شبهه، غیر محصوره است.

علم اجمالی نمی‌یابد، حکم به لزوم احتیاط می‌کند و تحریری محقق نمی‌شود تا نیاز به جعل اصل عملی باشد. روایاتی که در این زمینه وارد شده است، روایات ارشادی است.

2. در جایی که در سقوط تکلیف شک می‌شود. در چنین مواردی استصحاب بقاء تکلیف جاری شده و به همین دلیل مکلف متحیر نبوده و در نتیجه جعل احتیاط توسط شارع دلیل ندارد.

3. در جایی که شبهه حکمیه بوده و فحوصی صورت نگرفته است. در چنین مواردی چون به تدریجی بودن بیان احکام توسط شارع علم داریم، عقل این‌گونه حکم می‌کند که تا فحص صورت نگرفته است، نمی‌توان در مورد حکم شارع نظر داد. در نتیجه در چنین مواردی نیز مکلف متحیر نبوده و نیازی به جعل اشتغال توسط شارع نیست.²⁰⁵

با توجه به این مطالب معتقدیم انجام حلق در حج، علی‌القاعده نیابت پذیر است؛ زیرا خصوصیت ماده‌ی حلق این است که حتی اگر به‌صورت غیر مباشری انجام شود، عرف آن را به قابل (مکلف) منتسب می‌کند. همچنین تناسب حکم و موضوع حلق (سیاق) نیز دارای این خصوصیت بوده و این فعل را از قاعده‌ی اولیه (تعبدی بودن و وجوب مباشرت) خارج می‌کند. همچنین اگر از بررسی ادله این مطلب به دست آمد که:

در این ادله دو فرض مطرح شده است: فرض عجز از حلق که در این فرض نیابت جایز است؛ و فرض قادر بر حلق بدون حرجی بودن عمل که در این فرض جایز نیست؛

و این ادله، شخصی را که قادر بر حلق بوده اما انجام این عمل برای او حرجی است، شامل نمی‌شوند، طبق مقتضای قاعده باید گفت نایب گرفتن برای چنین شخصی نیز جایز است.

برخلاف این مثال‌ها در مثال‌هایی مانند وجوب قضای نماز پدر بر پسر ارشد که عرف فعل نایب را به مکلف منتسب نمی‌کند، قاعده‌ی اولیه عدم جواز نیابت بوده و تنها به دلیل وجود دلیل اظهر، نایب گرفتن را برای مکلف جایز می‌دانیم.

کلام «مرحوم نائینی»²⁰⁶

ایشان در هر سه معنای اخیر اصل را بر تعبدی بودن می‌دانند.

اصل لفظی در معنای دوم: تعبدی بودن

برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید متعلق تکلیف را مشخص نمود و به عبارتی کیفیت تعلق تکلیف را بررسی کرد. تکلیف به ماده‌ای خاص تعلق می‌گیرد، اما همه‌ی افراد آن را شامل نمی‌شود، بلکه تنها به حصه‌ی مقدوره‌ی طبیعت تکلیف تعلق گرفته می‌گیرد. علت این امر این است که قدرت:

یکی از شروط عامه تکلیف است و نه شرط مکلف به؛

و شروط عامه تکلیف باعث می‌شوند تکلیف از ابتدا ضیق باشد.

به‌طور مثال طبق روایت «عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ وَ عَنِ الطِّفْلِ حَتَّى يَحْتَلِمَ»،²⁰⁷ تکلیف اصلاً به شخص خوابیده، مجنون و غیر بالغ تعلق نمی‌گیرد؛ نه اینکه تکلیف به چنین اشخاصی تعلق بگیرد و بعد شرط قدرت باعث خروج آنها از مکلفین شود.

در مورد بحث نیز تکلیف به حصه‌ی غیرمقدوره تعلق نمی‌گیرد و به همین دلیل اصل بر تعبدی بودن عمل است؛ زیرا فعل نایب مقدور مکلف نیست.

به عبارت دیگر «مرحوم نائینی» برای اثبات اینکه اصل، تعبدی بودن عمل است به ظهور تمسک کرده‌اند و این ظهور را از کیفیت تعلق تکلیف استفاده نموده‌اند؛ یعنی به عقیده‌ی ایشان ظهور خطاب در ضیق بودن مکلف به است و ضیق بودن مکلف به از اشتراط قدرت در تکلیف به دست می‌آید.

«مرحوم نائینی» برای دفاع از مدعای خویش باید به اشکالاتی مانند نقض به واجب تعیینی و تخییری، نقض به واجب عینی کفایی و نقض به موارد سببیت پاسخ دهند. به‌طور مثال در موارد سببیت (سبب انشاء بیع شدن و در نتیجه حصول ملکیت) با اینکه تکلیف به مسبب (ملکیت) تعلق می‌گیرد و مکلف با آن مباشرت ندارد، تکلیف از مکلف ساقط می‌شود. به همین جهت ایشان در ادامه می‌فرمایند برای روشن شدن مدعا باید بحث تعبدی و توصلی بودن از بحث عینی یا کفایی بودن و از بحث تعیینی یا تخییری بودن تفکیک شده و از خلط بین آنها جلوگیری شود. توضیح اینکه محل بحث با دو بحث دیگر تفاوت دارد: 1. بحث عینی یا کفایی بودن. تفاوت این بحث با محل بحث این است که:

205- در جایی که شبهه، مفهومی باشد نیز مجرای اصل اشتغال نیست. به‌طور مثال اگر به جهت شک در مفهوم لیل ندانیم لیل از غروب آغاز می‌شود یا از مغرب، اگر استصحاب جاری شود، تکلیف به اتمام روزه تا مغرب ثابت شده و مکلف از تحیر خارج می‌شود و اگر استصحاب جاری نشود نیز مجرای اشتغال نیست. توضیح اینکه عقل اغراض را دو گونه می‌بیند: الف) انحلالی مانند اینکه غرض از تحریم خمر در هر فردی از آن مستقل از فرد دیگر آن است و هر خمری مفسده‌ای مستقل داشته و هر شرب خمری مفسده‌ی خود را دارد. در این مثال اگر مکلف در خمر بودن یا سرکه بودن شک داشته باشد، برانت جاری می‌شود. ب) صرف الوجودی مانند روزه. در این مثال چون عقل غرض از وجوب روزه را به صورت صرف الوجودی می‌بیند، حکم به وجوب احتیاط می‌کند؛ زیرا علم به غرض ملزمه‌ی مولا دارد و نمی‌داند با روزه گرفتن تا غروب این غرض تأمین می‌شود یا نه. به همین جهت عقل حکم می‌کند برای تأمین این غرض، باید روزه را تا مغرب ادامه داد.

206- «فوائد الاصول»، جلد 1، صفحه 138.

207- دعائم الإسلام؛ ج 1؛ ص 194.

موضوع بحث در عینی یا کفایی بودن، نحوه‌ی سقوط تکلیف است؛ یعنی در این بحث محرز است که تکلیف به همه تعلق می‌گیرد (و به همین دلیل اگر واجب انجام نشود، تمام مکلفین مستحق عقاب هستند) و در مورد این مطلب بحث می‌شود که آیا این تکلیف با انجام دادن فعل توسط غیر مکلف نیز ساقط می‌شود یا خود مکلف باید آن را انجام دهد؛

اما موضوع بحث در تعبدی یا توصلی بودن، اصل تعلق تکلیف است؛ یعنی در این مورد بحث نمی‌شود که با فعل دیگران تکلیف ساقط می‌شود یا نه، بلکه از این بحث می‌شود که تکلیف از ابتدا با قید مباشرت مکلف بیان شده است یا این قید را نداشته و اعم از مباشری و نیابتی بوده است.

2. بحث تعیینی یا تخییری بودن. تفاوت این بحث با محل بحث این است که:

موضوع بحث در تعیینی یا تخییری بودن، نحوه‌ی سقوط تکلیف است؛ یعنی در این بحث محرز است که تکلیف به ذمه‌ی مکلف آمده است و در مورد این مطلب بحث می‌شود که آیا این تکلیف با انجام دادن فعل دیگری توسط خود مکلف ساقط می‌شود یا مکلف باید همان تکلیف را انجام دهد؛

اما موضوع بحث در تعبدی یا توصلی بودن، اصل تعلق تکلیف است؛ یعنی در این مورد بحث نمی‌شود که با انجام دادن فعلی دیگر توسط مکلف، تکلیف ساقط می‌شود یا نه، بلکه از این بحث می‌شود که تکلیف از ابتدا با قید مباشرت مکلف بیان شده است یا این قید را نداشته و اعم از مباشری و نیابتی بوده است.

ایشان در ادامه تفاوت بحث نیابت و سببیت را متذکر می‌شود. برای توضیح کلام ایشان باید به این مقدمه توجه نمود که به نظر «مرحوم نائینی» سبب بودن شخص به معنای سلطنت داشتن اوست. ایشان در بحث اراده قائل به مسلک سلطنت بودند و به همین جهت قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را در افعال اختیاری نمی‌پذیرفتند و معتقد بودند در فعل اختیاری باید سلطنت نیز محقق باشد تا شخص سبب فعل محسوب شود و در صورتی که با تحقق علت تامه، فعل محقق شود، جبر لازم می‌آید. حال از آنجایی که:

سبب بودن به معنای سلطنت داشتن است،

و فاعل مباشر فردی است که سلطنت بر انجام فعل دارد،

این فاعل مباشر است که سبب فعل محسوب می‌شود.

با توجه به این مقدمه تفاوت بین بحث نیابت و بحث سببیت مشخص می‌شود. توضیح اینکه:

در بحث نیابت دو فعل مطرح می‌شود: نایب گرفتن و عملی که نایب انجام می‌دهد. گرچه مکلف بر نایب گرفتن سلطنت دارد؛ اما بر انجام فعل توسط نایب سلطنت ندارد و به همین دلیل مکلف سبب انجام فعل توسط نایب نیست، بلکه این نایب است که سلطنت بر انجام فعل داشته و سبب آن محسوب می‌شود. پس گرچه در باب نیابت مکلف بر نایب گرفتن سلطنت دارد؛ اما از آنجایی که برای انجام شدن عمل به فعل نایب نیز نیاز است و نایب آخرین شخصی است که دارای سلطنت است، مکلف سبب فعل به شمار نمی‌رود؛

اما در باب تسبیب، این مکلف است که بر تحقق عمل سلطنت دارد. به‌طور مثال صیغه‌ی نکاح سبب و زوج و زوجه شدن مسبب است و دو طرف عقد سلطنت بر خواندن صیغه‌ی عقد داشته و به همین جهت سبب تحقق نکاح خواهند بود.

به عبارت دیگر:

در باب نیابت آنچه متعلق امر قرار می‌گیرد، طبیعتی است که آخرین سلطنت بر آن متعلق به مکلف نیست، بلکه متعلق به نایب است؛

در حالی که در باب تسبیب آنچه متعلق امر قرار می‌گیرد، طبیعتی است که آخرین سلطنت بر آن متعلق به مکلف است؛ به‌طور مثال پس از خواندن صیغه نکاح است که زوجیت محقق می‌شود و مکلف بر خواندن ایجاب و قبول سلطنت دارد.

در نتیجه:

در موارد نیابت آخرین سلطنت برای انجام فعل متعلق به نایب است؛

و در موارد تسبیب آخرین سلطنت برای حصول نتیجه متعلق به خود مکلف است؛

و این تفاوت، مایه‌ی تمایز بحث نیابت و سببیت است.

شاهد تمایز این دو بحث این است که حتی در بحث نیابت نیز می‌توان بحث سببیت را مطرح نمود و گفت: خود مکلف باید نیابت بگیرد و سبب آن باشد یا شخص دیگری نیز می‌تواند به این امر بپردازد.

با این مطالب روشن می‌شود که سببیت نیاز به قرینه نداشته و از ابتدا ظهور کلام در سببیت است، اما بیان نیابت پذیر بودن فعل نیاز به قرینه دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که تبرع مانند سببیت است یا مانند نیابت. «مرحوم نائینی» در این مورد

می‌فرمایند تبرع نیز مانند نیابت نیاز به قرینه داشته اگر قرینه‌ای نباشد، فعل تبرعی باعث سقوط تکلیف نمی‌شود. به نظر ایشان بین پذیرش نیابت با پذیرش تبرع و عدم پذیرش این دو ملازمه وجود دارد؛ زیرا:

پذیرفتن نیابت به این معناست که مولا طبیعی عمل را از مکلف خواسته و اینکه آخرین سلطنت متعلق به مکلف است یا به شخص دیگری است برای او مهم نیست. در صورت پذیرش این مطلب باید تبرع را نیز پذیرفت؛ زیرا در تبرع طبیعی عمل محقق می‌شود؛ هر چند آخرین سلطنت متعلق به مکلف نبوده است؛

و نپذیرفتن نیابت به این معناست که مولا طبیعی عمل را از مکلف خواسته و اینکه آخرین سلطنت متعلق به مکلف باشد نیز برای او مهم بوده است. در صورت پذیرش این مطلب نمی‌توان تبرع را پذیرفت؛ زیرا در تبرع طبیعی عمل محقق می‌شود؛ اما آخرین سلطنت متعلق به مکلف نبوده است.²⁰⁸

اشکال

مدعایی که «مرحوم نائینی» مطرح نموده‌اند با بیان ایشان ثابت نمی‌شود. توضیح اینکه گرچه ظاهر بودن خطاب در حصه‌ی مقدور مکلف و به عبارتی اینکه اصل لفظی بر تعبدی بودن است، مورد پذیرش است؛ اما بیان ایشان مورد پذیرش نیست. برای روشن شدن این مطلب باید مراد از مقدور در کلام ایشان مشخص شود:

اگر منظور از مقدور بودن، مقدور بودن عقلی است، اینکه آخرین سلطنت برای مکلف یا نایب مکلف باشد اهمیتی ندارد و تفصیل مطرح شده صحیح نخواهد بود؛ زیرا مقدور عقلی به معنای صرف محال نبودن است و هیچ یک از این موارد محال نیستند؛

و اگر منظور از مقدور بودن، مقدور بودن شرعی است، باید به ظهور خطاب توجه کرد و نمی‌توان گفت خطاب ظاهر در سلطنت داشتن یا نداشتن مخاطب است تا مدعای «مرحوم نائینی» ثابت شود. برای مشخص کردن ظهور خطاب نیز باید به منشأهای ظهور توجه نمود که همان‌گونه که گفته شد ظهور خطاب در تعبدی بودن فعل، ناشی از اطلاق ذاتی است که به جهت عدم بیان زائد بر نیابت است. این ظهور نیز تا زمانی حجت است که دلیل اظهاری در مقابل آن موجود نباشد؛ اما اگر قرائنی مانند وضع یا سیاق بر انتساب عمل نایب به مکلف محقق باشد، ظهور اولیه از بین رفته و تعبدی بودن ثابت نمی‌شود. همچنین باید به این نکته توجه نمود که گرچه تفاوت بین نیابت و سببیت و تفاوتی که «مرحوم نائینی» بین این دو بیان نمودند مورد پذیرش است، اما در محل بحث هر یک از این دو ثابت شوند، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا همین که ظهور اولیه از بین برود، تحقق طبیعی عمل مهم خواهد بود و اینکه از طریق نیابت یا سببیت تحقق یابد اهمیتی نخواهد داشت.

به عبارت دیگر:

گرچه ظهور خطاب در تعبدی بودن را می‌پذیریم؛
اما این ظهور را ناشی از خطاباتی مانند «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا»²⁰⁹ می‌دانیم؛ زیرا طبق این آیه قدرت هر شخص در تعلق تکلیف به او مدخلیت دارد؛
و به همین جهت اگر ظهور این آیه پذیرفته نشود؛ علاوه بر انجام مباحثی فعل، نایب گرفتن و تبرع را نیز می‌پذیریم؛
زیرا:

با رد ظهور آیه، قدرت بر انجام تکلیف، به معنای قدرت عقلی یعنی عدم محال بودن فعل است و اینکه آخرین سلطنت متعلق به مکلف باشد، در این معنا اخذ نشده است؛
و هیچ‌یک از موارد یاد شده محال نیستند.

اصل عملی در معنای دوم: اشتغال

ایشان در این زمینه قائل به اشتغال بوده و احتیاط را جاری می‌دانند؛ زیرا در این مسئله دوران، دوران بین تعیین خصوص فعل مباحثی مکلف یا تخییر بین فعل مباحثی مکلف و فعل نایب اوست که اصل جاری در این مسئله، اشتغال است؛ زیرا نمی‌دانیم با فعل نایب تکلیف از عهده‌ی مکلف ساقط می‌شود یا خیر.

ایشان در ادامه به این مطلب نیز می‌پردازند که مراد از تخییر بین فعل مکلف و فعل غیر، تخییر عقلی است یا تخییر شرعی. تفاوت تخییر عقلی و شرعی در این است که:

تخییر عقلی در جایی است که حکم به طبیعت تعلق گرفته و افراد، افراد آن طبیعت هستند. به‌طور مثال انواع مختلف قلم، افراد جامع حقیقی قلم هستند و مکلف برای امتثال امر «اشتر قلماً» بین افراد آن تخییر دارد؛

208- اگر نیابت پذیرفته نشود و بیان آن محتاج قرینه دانسته شود، به طریق اولی تبرع پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا در نایب گرفتن، مکلف خود اقدام به نایب گرفتن کرده و در نتیجه به فعل نزدیک‌تر است؛ اما در تبرع، شخصی که عمل را انجام می‌دهد ممکن است بدون آگاهی مکلف فعل را انجام دهد.

209- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه 286.

تخیر شرعی در جایی است که جامع، جامع حقیقی نیست. جامع حقیقی در صورتی تحقق می‌یابد که تمام افراد تحت یک مقوله باشند و در صورتی که افراد از مقولات مختلف باشند، فاقد جامع خواهند بود و تخیر، تخیر شرعی خواهند بود. در چنین مواردی هر چند ممکن است عنوانی انتزاعی یا اعتباری بر تمام افراد صادق باشد؛ اما این عنوان، جامع حقیقی افراد نیست.

به‌طور مثال کفاره‌ی افطار دارای سه فرد است:

عق رقبه که از مقوله‌ی فعل است؛

شصت روز روزه گرفتن که از مقوله‌ی ترک است؛

و اطعام شصت فقیر که از مقوله‌ی فعل است؛

و چون فعل و ترک از مقوله‌ی واحدی نیستند، نمی‌توان بین آنها جامع ماهوی تصور کرد. در نتیجه تخیر بین این موارد، تخیر شرعی است.

در محل بحث نیز:

قید مباشرت به این معناست که خود مکلف فعل را انجام دهد؛ یعنی واجبی که باید به‌صورت مباشری انجام شود، به حصه‌ای از طبیعت تعلق گرفته که مقدور مکلف است،

و قید نیابت به این معناست که غیر مکلف نیز می‌تواند فعل را انجام دهد و فعل مکلف ضروری نیست؛ یعنی واجبی که لازم نیست به‌صورت مباشری انجام شود، به حصه‌ی غیرمقدوره‌ی مکلف (فعل نایب) نیز تعلق گرفته است؛

و چون مقدور و غیرمقدور جامع ندارند، تخیری که در این بحث مطرح است نیز تخیر شرعی است.

علت طرح این بحث توسط «مرحوم نائینی» این است که:

تخیر عقلی نیاز به بیان زائد نداشته و تطبیق آن بر افراد قهری است؛ یعنی شارع در خطاب خود کلی را بیان می‌کند

و تطبیق آن بر افراد نیازمند به بیان زائد نیست؛

اما تخیر شرعی نیاز به بیان زائد دارد؛

و چون تخیر بین مباشری و غیر مباشری تخیر شرعی است، نیاز به بیان زائد دارد و به همین دلیل می‌توان گفت

اگر بیان زائدی از طرف مولا صادر نشود، اطلاق خطاب مقتضای مباشری بودن است.

اشکال اول

نمی‌توان بین جواز نیابت و جواز تبرع به‌صورت کلی قائل به ملازمه شد؛ زیرا منظور از ملازمه:

اگر ملازمه‌ی عقلی باشد، با مثال جهاد نقض می‌شود. توضیح اینکه اگر مکلفی برای جهاد نایب بگیرد، ثواب جهاد

متعلق به مکلف خواهد بود؛ درحالی‌که اگر شخصی تبرعا به جهاد برود، ثواب جهاد متعلق به مکلف نخواهد بود.

گرچه در هر دو صورت نیابت و تبرع اگر به تعداد کافی نیروی دفاعی باشد، تکلیف از مکلف برداشته می‌شود؛ اما

این به جهت تأمین غرض ملزمه و لغویت تکلیف است نه به جهت تساوی نیابت و تبرع؛

و اگر ملازمه‌ی عرفیه باشد، باید به ظهور توجه شود. ظهور نیز با توجه به منشأ ظهور مشخص می‌شود و:

اگر ظهور در وسع خود مکلف یعنی مباشری بودن عمل باشد (که بدون خطاب بدون قرینه ظاهر در همین

مطلب است)، نه نایب گرفتن جایز است و نه تبرع؛

و اگر ظهور به جهت ماده‌ی فعل (مانند حلق) یا سیاق یا... از بین برود، باید طبق ظهور حکم به نیابت یا

تبرع کرد.

اشکال دوم

دوران بین تعیین و تخیر:

در مواردی که عرف فعل را به مکلف نسبت نمی‌دهد محقق نیست و در نتیجه در این موارد اشتغال جاری نمی‌شود،

بلکه استصحاب تنجز یا استصحاب عدم تنجز جاری می‌شود؛

و در مواردی که عرف فعل را به مکلف نیز نسبت می‌دهد محقق است؛ اما در این موارد همان‌گونه که استصحاب

جاری نمی‌شود (به جهت تعارض استصحاب عدم تعیین با استصحاب عدم تخیر)، اشتغال نیز جاری نیست، بلکه

برائت جاری می‌شود؛ زیرا اشتغال در مواردی جاری می‌شود که مؤمن وجود نداشته باشد؛ درحالی‌که در این مسئله

مومن یعنی اصل برائت وجود دارد. توضیح اینکه در این موارد تنها نسبت به وجوب تعیینی برائت جاری می‌شود و

نسبت به وجوب تخیری برائت جاری نشده و در نتیجه معارضه‌ای ایجاد نمی‌شود (برخلاف جاری شدن استصحاب در

هر دو طرف و تحقق تعارض) زیرا برائت اصل امتنانی بوده و نفی وجوب تعیینی نیز امتنان است؛ درحالی‌که نفی

وجوب تخیری با فرض علم اجمالی به وجوب، امتنان نیست.

اشکال سوم

ایشان در تبیین تخییر فرمودند که بین مقدور و غیرمقدور جامعی وجود نداشته و در نتیجه منظور از این تخییر، تخییر شرعی است. گرچه اصل کلام ایشان صحیح است؛ اما استدلال ایشان مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

اگر تفاوت عمل مباشری و نیابتی به شرط شیء و به شرط لا باشد، این دو عمل متباین بوده و جامعی برای آنها متصور نمی‌شود؛

اما اگر تفاوت این دو به شرط شیء و لا بشرط باشد، این دو عمل متباین نبوده و می‌توان برای آنها جامعی فرض نمود؛ زیرا «لا بشرط یجتمع مع الف شرط».

با توجه به معنای تعبدی و توصلی در این معنا مشخص می‌شود که:

عمل تعبدی به شرط شیء است؛ یعنی عمل باید به صورت مباشری انجام شود؛

اما عمل توصلی به شرط عدم مباشرت نیست، بلکه لا بشرط از مباشرت است. به تعبیر دیگر عمل توصلی به این معناست که چه عمل مباشری انجام شود و چه نیابتی انجام پذیرد، مورد قبول است.

در نتیجه عمل توصلی لا بشرط بوده و می‌توان بین آن و بین عمل تعبدی که به شرط شیء است جامع تصور نمود.

به تعبیر دیگر برای مقدور بودن فعل همین که یک حصه از فعل مقدور باشد کافی است و یکی از دو حصه عمل توصلی مقدور مکلف است. در نتیجه عمل توصلی مقدور مکلف به شمار می‌رود. توضیح اینکه عمل توصلی:

به شرط لا از عمل مکلف نیست تا منحصر در حصه عمل نایب باشد و به دلیل غیرمقدور بودن این حصه ارائه‌ی جامع ممکن نباشد،

بلکه لا به شرط از عمل نایب یا مکلف است. در نتیجه دارای دو حصه است: انجام فعل توسط مکلف که حصه مقدور است و انجام فعل توسط نایب که حصه غیرمقدور است.

اصل لفظی و عملی در معنای سوم

گفته شد که:

تعبدی به معنای سوم تکلیفی است که سقوط آن نیاز به التفات دارد؛ همانند نماز صبح؛

و توصلی به این معنا تکلیفی است که سقوط آن نیاز به التفات ندارد؛ مانند روزه‌ای که به نیت روز آخر شعبان گرفته می‌شود و پس از آن مشخص می‌شود که آن روز، اول ماه رمضان بوده است.

تعبدی یا توصلی بودن برخی از تکالیف به جهت اینکه دلیل خاصی در مورد آنها وجود دارد واضح است؛ اما تعبدی یا بودن برخی دیگر از تکالیف مورد اختلاف است. به‌طور مثال در مورد کفاره‌ی روزه این بحث مطرح است که اگر کفاره‌ی روزه عتق رقبه‌ی مومنه باشد و مکلف رقبه‌ی مومنی را به تصور اینکه کافر است آزاد کند، آیا تکلیف از عهده‌ی او ساقط می‌شود یا خیر. در این مثال:

اگر عتق رقبه را تعبدی دانستیم، فقط عتق رقبه‌ی مومنی که مکلف قصد آن را داشته و به آن التفات دارد، مسقط تکلیف است؛

و اگر عتق رقبه را توصلی دانستیم، نیازی به التفات مکلف نیست و حتی اگر مکلف به تصور کافر بودن بنده مومن را آزاد کند، تکلیف از او ساقط می‌شود.

در چنین مواردی که قرینه بر تعبدی یا توصلی بودن تکلیف محقق نیست، باید به اصل لفظی و عملی در تکلیف باشیم.²¹⁰

کلام «مرحوم نائینی»

اصل لفظی در معنای سوم: تعبدی بودن²¹¹

اصل بر این است که بدون التفات به عنوان، تکلیف از عهده‌ی مکلف ساقط نمی‌شود. اگر تکلیفی مانند روزه دلیل خاص داشت، از این اصل خارج می‌شود؛ اما تکالیفی مانند عتق رقبه‌ی مومنه که فاقد دلیل هستند، تحت این اصل باقی می‌مانند.

ایشان چهار دلیل را بر این مدعا اقامه می‌کنند و با خدشه در دلیل اول و دوم، تنها دو دلیل دیگر را می‌پذیرند. دلیل اول

ماده‌ی فعل منصرف به قصدی بودن فعل است.

اشکال «مرحوم نائینی»

چنین انصرافی ثابت نشده است؛ زیرا بسیاری از مواد تکالیف مانند «قصر»، «حلق» و... چنین انصرافی ندارند. همچنین ماده «تلف» که در عباراتی مانند «من اتلف مال الغير فهو ضامن» به کار می‌رود، منصرف به قصدی بودن فعل نیست. این قاعده از گذشته مورد بحث قرار گرفته است و تا کنون چنین اشکالی در مورد آن مطرح نشده است که این ماده منصرف به قصدی بودن دارد، بلکه همگی اتلاف را موجب ضمان دانسته‌اند؛ چه عمدی باشد و چه سهوی.

210- در «فوائد الاصول» علاوه بر واژه‌های اراده و اختیار، از عمد و غیر عمد و قصد و غیر قصد نیز استفاده می‌شود. استفاده از این واژه‌ها به دلیل مبنای «مرحوم نائینی» است. طبق مبنای ایشان فعل غیر عمدی، فعل غیر ارادی و فعل غیر قصدی به یک معنا هستند و به همین دلیل ایشان تمامی این واژگان را مورد استفاده قرار می‌دهند.

211- «فوائد الاصول»، جلد 1، صفحه‌ی 143 و 144.

دلیل دوم

هیئت فعل (انتساب ماده به فاعل که با ماده و فاعل متفاوت است) منصرف به قصدی بودن فعل است.

اشکال «مرحوم نائینی»

این انصراف نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا مواردی مانند زیبایی، سیاه بودن و... به شخص نسبت داده می‌شود؛ درحالی‌که در چنین مواردی قصد وجود ندارد.

دلیل سوم

این دلیل ریشه در مبنای حسن و قبح عقلی دارد. توضیح اینکه:

از طرفی طبق این مبنا امر شارع به انجام یک فعل، حسن بودن آن فعل را نشان می‌دهد؛ یعنی:

فعل باید حسن باشد تا شارع به انجام آن امر کند؛

نه اینکه با امر شارع فعل حسن شود؛

و از طرف دیگر فعل در صورتی دارای حسن خواهد بود که مکلف دارای اختیار و اراده باشد؛ یعنی:

اگر انجام و ترک فعل برای مکلف ممکن باشد و مکلف آن را انجام دهد، فعل او حسن خواهد بود؛

اما اگر انجام و ترک فعل برای مکلف ممکن نباشد و بدون اختیار کار را انجام دهد، فعل او متصف به حسن بودن نمی‌شود.

در نتیجه ظهور خطاب در این است که فعل از روی اراده و اختیار انجام پذیرد.

اشکال به «مرحوم نائینی»

استدلال به حسن و قبح و عقلی برای اثبات این مدعا صحیح نیست؛ زیرا:

مفاد این قاعده، حسن و قبح فعلی است نه حسن و قبح فاعلی؛

درحالی‌که اراده و اختیار مربوط به حسن و قبح فاعلی است.

اگر فعلی بدون اراده و قصد انجام شود، دارای حسن یا قبح فاعلی نیست؛ اما این مطلب ارتباطی به قاعده‌ی مطرح شده ندارد؛ زیرا این قاعده در مورد حسن و قبح فعلی است.

دلیل چهارم

امر و نهی کردن مقتضی این است که در متعلق آن، اختیار و اراده محقق باشد. توضیح اینکه امر و نهی، بعث و زجر بوده و اگر شخصی مختار نباشد و به فعل التفات نداشته باشد، بعث و زجر او معنا نخواهد داشت. بعث و زجر تنها در مواردی تحقق می‌یابد که شخص به فعل التفات داشته و اراده و اختیار نیز دارد. در چنین مواردی است که بعث و زجر محقق شده و شخص را به انجام یا ترک فعل تحریک می‌کنند.

اشکال اول به «مرحوم نائینی»

کلام «مرحوم نائینی» با مبانی ایشان در بحث نهی از ضد خاص سازگار نیست؛ توضیح اینکه به نظر مشهور ثمره‌ی بحث نهی از ضد خاص این است که اگر امر به شیء مستلزم نهی از ضد باشد، عمل عبادی باطل خواهد بود؛ اما اگر امر به شیء را مستلزم نهی از ضد ندانیم، عمل عبادی صحیح خواهد بود.

«مرحوم نائینی» در اشکال به این ثمره می‌فرمایند: اطلاق متعلق کاشف از وجود ملاک در مشکوک است؛ چه نهی غیری به مشکوک تعلق گرفته باشد و چه نهی غیری به آن تعلق نگرفته باشد؛ زیرا ملاک در طبیعی متعلق است و مواردی مانند قصد مکلف در آن نقشی ندارد.

این اشکال «مرحوم نائینی» با کلام ایشان در محل بحث سازگار نیست؛ زیرا:

اگر ملاک در طبیعی متعلق باشد و التفات یا عدم التفات مکلف در آن مهم نباشد، نمی‌توان گفت امر مقتضی وجود التفات و تعمد در متعلق امر است؛

و اگر امر مقتضی التفات و تعمد در متعلق امر باشد، در بحث نهی از ضد خاص نمی‌توان گفت اطلاق متعلق مقتضی این است که طبیعت تکلیف دارای ملاک باشد؛ چه مکلف به آن قصد داشته باشد و چه قصد نداشته باشد.

اشکال دوم به «مرحوم نائینی»

کلام «مرحوم نائینی» با مبانی ایشان در بحث اطلاق نیز سازگار نیست؛ زیرا ایشان متعلق امر با طبیعت دانسته و اطلاق را نیز رفض القیود می‌دانند و این مبنا با کلام ایشان در این بحث سازگار نیست.

توضیح اینکه اطلاق:

جمع القیود نیست تا ابتدا تمامی قیود و افراد در نظر گرفته شوند و سپس امر به فعل صورت گیرد؛

بلکه رفض القیود است؛ یعنی قید و افراد در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه به جهت اینکه طبیعت فعل دارای ملاک است، به آن امر می‌شود.

حال:

اگر اطلاق جمع القیود باشد، کلام «مرحوم نائینی» صحیح خواهد بود؛ زیرا در این صورت مولا برای امر کردن به طبیعت:

هم باید افرادی از فعل را که مکلف به آنها التفات دارد در نظر بگیرد؛

و هم باید افرادی از فعل را که مکلف به آنها التفات ندارد در نظر بگیرد؛

و به جهت اینکه قسم اول دارای ملاک (حسن بودن به جهت ارادی بودن فعل) بوده و قسم دوم فاقد ملاک است، تنها قسم اول را در متعلق تکلیف لحاظ کند؛ زیرا قسم دوم حسن نبوده و امر و تحریک مکلف به سمت آن لغو خواهد بود و در نتیجه کلام «مرحوم نائینی» اثبات خواهد شد؛

اما از آنجایی که اطلاق رفض القیود است، مولا طبیعت را لحاظ کرده و به جهت ملاک داشتن طبیعت، به آن امر می‌کند و برای تحریک مکلف به سمت طبیعت و لغو نبودن این تحریک، التفاتی بودن یک حصه از آن کافی است. به عبارت دیگر همین که غرض از یک حصه‌ی طبیعت تأمین شود، تحریک به طبیعت لغو نخواهد بود.²¹²

به تعبیر دیگر متعلق تکلیف، طبیعت است و اطلاق نیز رفض القیود است؛ در نتیجه:

خروج از لغویت امر به طبیعت با التفاتی بودن یک حصه از طبیعت کافی است و به همین جهت امر به طبیعت تعلق گرفته و نمی‌توان گفت خود امر مقتضی التفاتی بودن متعلق آن است؛

و تمام افراد لحاظ نمی‌شوند تا گفته شود تنها فردی که التفاتی باشد می‌تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد.

اشکال سوم به «مرحوم نائینی»

ظاهر عبارت «مرحوم نائینی» این است که ایشان تکلیف را مترادف تحریک قرار داده‌اند و چون تحریک مستلزم مخاطبی است که اقدام به انجام فعل کرده و به سوی آن حرکت کند، تکلیف نیز همین‌گونه فرض شده است.

این کلام ایشان مورد پذیرش نیست؛ زیرا تکلیف و تحریک مترادف نیستند، بلکه مواردی مانند تحریک از دواعی و مربوط به مقام استعمال هستند و در معنای تکلیف اخذ نشده‌اند.

اصل عملی در معنای سوم: استصحاب بقای تکلیف

اصل جاری در این مسئله، استصحاب بقای تکلیف است؛ زیرا:

به این که تکلیف بر عهده‌ی مکلف آمده است یقین داریم؛

و در سقوط این تکلیف با انجام آن به‌صورت غیر التفاتی شک می‌کنیم؛

و در نتیجه بقای تکلیف استصحاب می‌شود.

اشکال

این کلام مورد پذیرش نبوده و تفصیلی که در مورد معنای سابق بیان شد را صحیح می‌دانیم که بیان آن خواهد آمد.

کلام استاد

اصل لفظی در معنای سوم: تعبدی بودن

با وجود نپذیرفتن دلایل «مرحوم نائینی»، مدعای ایشان مورد پذیرش بوده و همان استدلالی را که در معنای دوم ارائه کردیم، بر این مدعا نیز اقامه می‌کنیم.

معتقدیم آنچه منشأ ظهور در التفاتی بودن می‌شود اطلاق است و اطلاقی که در این زمینه به آن تمسک می‌شود؛ اطلاق ذاتی است؛ یعنی برای تمسک به اطلاق و اثبات التفاتی بودن فعل، نیازی به احراز مقام بیان نیست، بلکه صرف نبود دلیل بر التفاتی نبودن فعل، وجوب التفاتی بودن آن را ثابت می‌کند.

توضیح اینکه با بررسی سیره‌ی عقلا در مقام امتثال مشخص می‌شود که اگر مولای عرفی انجام فعلی را از عبد خود طلب کند، در صورتی که عبد فعل را بدون التفات به آن انجام دهد، می‌تواند او را مواخذه کند؛ یعنی اگر عبد فعل را به‌صورت غیر التفاتی انجام دهد و در مقام اعتذار، قریبه‌ای که دال بر غیر التفاتی بودن فعل باشد اقامه نکند، مولا می‌تواند او را مواخذه نموده و بگوید من بیانی نداشتم که طبق آن، انجام تکلیف به‌صورت غیر التفاتی باعث ساقط شدن تکلیف از تو شود.

در چنین مواردی عقلا عذر بنده را نپذیرفته و حق را به مولا می‌دهند. این مطلب نشان می‌دهد در این بحث همین که بیان زائدی نباشد که انجام عمل به‌صورت التفاتی را مسقط تکلیف بداند، برای اثبات التفاتی بودن عمل کافی است.

نکته: ظهور کلام در التفاتی بودن تکلیف به لحاظ حالت اولیه‌ی تکلیف است؛ اما اگر منشأ ظهور قوی‌تری محقق شود، دیگر نمی‌توان به اطلاق ذاتی تمسک کرد. به‌طور مثال:

مواردی مانند اتلاف، به جهت وضع ماده‌ی آنها در اعم از عمدی و سهوی بودن، ظاهر در این هستند که در هر دو

صورت عمدی یا سهوی بودن، فعل به مکلف نسبت داده می‌شود؛

212- مثال عرفی این بحث این است که استاد برای تدریس، طبیعی شاگرد را در نظر می‌گیرد و افراد خارجی را لحاظ نمی‌کند و چون اطلاق رفض القیود است، خصوصیات فردی شاگردان مهم نیست و همین که یک حصه از طبیعت شاگرد، مطلب را فرا بگیرد برای لغو نبودن تدریس کافی است.

و مواردی نیز به جهت تناسب حکم و موضوع یعنی سیاق، ظاهر در این هستند که در هر دو صورت عمدی یا سهوی بودن، فعل به مکلف نسبت داده می‌شود.

در چنین مواردی عرف در هر دو صورت عمدی یا سهوی بودن، فعل را به مکلف نسبت می‌دهد و چون منشأ ظهور این انتساب اقوی از اطلاق ذاتی است، نمی‌توان به اطلاق ذاتی تمسک کرد و در این موارد باید اصل را بر توصیلی بودن دانست. در نتیجه اگر مولا در چنین مواردی فعل التفاتی را بخواهد، باید قرینه‌ای بر آن ذکر کند.

اصل عملی در معنای سوم: تفصیل

در اصل لفظی به‌طور مطلق مقتضای قاعده را تعبدی بودن عمل دانستیم؛ اما در اصل عملی معتقدیم باید بین مقتضای اصل در این دو مقام قائل به تفصیل شد:

1. در صورتی که قبل از اینکه تکلیف بر شخص منجز شود، عمل را به‌صورت غیر التفاتی انجام داده است. در این صورت اگر شک کنیم که تکلیف بر مکلف منجز شده یا خیر، عدم تنجز تکلیف استصحاب می‌شود.
 2. در صورتی که بعد از اینکه تکلیف بر شخص منجز شد، عمل را به‌صورت غیر التفاتی انجام داده است. در این صورت اگر شک کنیم که عمل غیر التفاتی مسقط تکلیف است یا خیر، بقای تکلیف استصحاب می‌شود.
- با توجه به این مطلب روشن می‌شود که کلام «مرحوم نائینی» در این زمینه قابل پذیرش نیست. اشکال کلام ایشان این است که در استصحاب بقای تکلیف:

اگر تکلیف انشایی استصحاب شود، اثری بر آن مترتب نمی‌شود؛ زیرا اصول عملیه برای رفع تحیر در مقام عمل هستند و اثر تکلیف انشایی تنها استحقاق ثواب است و تکلیفی بر عهده‌ی مکلف نمی‌گذارد؛ و اگر تکلیف منجز استصحاب شود، دارای اثر بوده و باعث رفع تحیر مکلف در مقام عمل خواهد شد؛ اما تکلیف منجز در تمام موارد محقق نمی‌شود تا بتوان آن را استصحاب کرد، بلکه:

گاهی مکلف قبل از تنجز تکلیف فعل را بدون تعدد انجام داده است که در این صورت عدم تنجز تکلیف استصحاب می‌شود؛

و گاهی مکلف بعد از تنجز تکلیف فعل را بدون تعدد انجام داده است که در این صورت تنجز تکلیف استصحاب می‌شود.

وجه این تفصیل که علاوه بر این معنا در معنای دوم نیز بیان شد این است که:

تکلیف دارای مراحل انشایی و منجز است که:

تکلیف انشایی به همه تعلق می‌گیرد اما لزوم امتثال ندارد و تنها باعث استحقاق ثواب می‌شود؛ اما تکلیف منجز لزوم امتثال دارد؛

و در اصول عملیه به دنبال رفع تحیر در مقام عمل هستیم و به همین دلیل باید متیقن سابق، تکلیف فعلی منجز باشد که این تکلیف در همه‌ی موارد محقق نیست و در نتیجه باید قائل به تفصیل شد.

اصل لفظی و عملی در معنای چهارم

گفته شد که:

تعبدی به معنای چهارم تکلیفی است که جز با فرد حلال ساقط نمی‌شود؛ و توصیلی به این معنا تکلیفی است که با فرد حرام نیز ساقط می‌شود.

کلام «مرحوم نائینی»

اصل لفظی در معنای چهارم: تعبدی بودن

مقدمه‌ی اول: تکلیف در صورتی ساقط می‌شود که متعلق تکلیف امتثال شود. به همین جهت:

اگر بخواهیم از سقوط یا عدم سقوط تکلیف با اتیان فرد حرام بحث کنیم، ابتدا باید متعلق تکلیف بودن آن را ثابت کنیم و سپس بحث را در این زمینه مطرح کنیم؛ و اگر فرد حرام مصداق متعلق تکلیف نباشد، ساقط شدن تکلیف با اتیان آن معقول نخواهد بود و بحث در این زمینه وجهی نخواهد داشت.

به‌طور مثال اگر شخصی که غسل جنابت بر او واجب شده است با آب غصبی غسل کند:

به جهت غصب مرتکب فعل حرام شده است؛

اما غصب متعلق تکلیف نیز هست؛

و در نتیجه می‌توان این بحث را مطرح نمود که با اتیان این فرد تکلیف از شخص ساقط شده است یا خیر.

به عبارت دیگر باید یک عمل باشد که هم مصداق فعل حرام است (تصرف در آب غصبی) و هم مصداق متعلق تکلیف واجب (غسل کردن) و بحث اسقاط تکلیف با فرد محرم در این موارد مطرح می‌شود.

مقدمه‌ی دوم: در چنین مواردی نسبت بین عنوان واجب و محرم که یک عمل مصداق هر دو قرار گرفته است:

یا عموم و خصوص من وجه است؛
یا عموم و خصوص مطلق است؛

زیرا:

در صورت تباین این دو عنوان، مصداق مشترک داشتن برای آنها معنا نخواهد داشت؛
و در صورت تساوی این دو عنوان، اجتماع آمری لازم می‌آید که همه قائل به محال بودن آن هستند.
حال نسبت این دو:

الف) اگر عموم و خصوص من وجه باشد، این بحث، مصداق بحث اجتماع امر و نهی خواهد شد. در این صورت باید گفت:

الف 1) اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باشیم و:

1. جانب نهی را مقدم کنیم، باید گفت چون منهی عنه مبعده بوده و مبعده نمی‌تواند مقرب باشد، با اتیان فرد محرم تکلیف ساقط نمی‌شود و اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

2. جانب امر را مقدم کنیم، باید گفت عمل، مقرب بوده و اصل بر توصلی بودن تکلیف است.

الف 2) اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم، به جهت اینکه عمل هم دارای مصلحت است و هم مفسده دارد، مسئله از باب تعارض خارج شده و در باب تراحم مطرح می‌شود. در این صورت:

1. اگر ملاک امر را کافی بدانیم، باید گفت با اتیان فرد محرم نیز تکلیف ساقط می‌شود و اصل بر توصلی بودن است.

2. اگر علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی را نیز لازم بدانیم، با اتیان فرد محرم تکلیف ساقط نشده و اصل بر تعبدی بودن است.

ب) و اگر عموم و خصوص مطلق باشد، این بحث، مصداق بحث دلالت نهی بر فساد خواهد شد.²¹³ در این صورت باید گفت چون منهی عنه مبعده بوده و مبعده نمی‌تواند مقرب باشد، با اتیان فرد محرم تکلیف ساقط نمی‌شود و اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

به نظر «مرحوم نائینی»:

الف) در صورتی که بحث، مصداق بحث اجتماع امر و نهی باشد:

الف 1) اجتماع امر و نهی مورد پذیرش نیست و نهی بر امر مقدم شده و در نتیجه در این مورد اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

الف 2) اگر اجتماع امر و نهی پذیرفته شود، حسن فعلی برای صحت فعل کافی نبوده و حسن فاعلی نیز در آن شرط است و به همین جهت در این مورد نیز اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

ب) در صورتی که بحث، مصداق بحث دلالت نهی بر فساد باشد، به جهت مبعده بودن فعل، عمل صحیح نبوده و اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

اصل عملی در معنای چهارم: استصحاب بقای تکلیف

اصل جاری در این مسئله، استصحاب بقای تکلیف است؛ زیرا:

به این که تکلیف بر عهده‌ی مکلف آمده است یقین داریم؛

و در سقوط این تکلیف با اتیان فرد محرم شک می‌کنیم؛

و در نتیجه بقای تکلیف استصحاب می‌شود.

کلام استاد

اصل لفظی در معنای چهارم: تفصیل بین ترکیب اتحادی و انضمامی

قسمت اول کلام «مرحوم نائینی» مورد پذیرش است؛ زیرا معتقدیم سقوط تکلیف در دو صورت حاصل می‌شود: حصول غرض و از بین رفتن موضوع. از بین رفتن موضوع خارج از بحث بوده و در نتیجه باید این بحث را در فرض امکان حصول غرض با فعل مکلف ادامه داد.

تحقق حصول غرض نیز:

وابسته به اطاعت عبد است و در این صورت، اصل حصول غرض است؛²¹⁴

213- «مرحوم نائینی» به تبعیت از «میرزای قمی» معتقد است تفاوت بحث «دلالت نهی بر فساد» و «اجتماع امر و نهی» در این است؛ یعنی نسبت در بحث «دلالت نهی بر فساد» عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی طبیعی مأمور به بوده و حصه‌ای از آن منهی عنه است و در بحث «اجتماع امر و نهی» عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی هر یک از امر و نهی به طبیعت‌های متفاوتی تعلق گرفته‌اند، ولی مکلف ماده‌ی اشتراک این دو را انجام داده است.

214- گرچه اگر قرینه‌ای خاص محقق باشد، حصول غرض بدون طاعت نیز محقق می‌شود؛ اما این فرض نیز خارج از بحث است.

و اطاعت در صورتی محقق می‌شود که فردی که متعلق حرمت است، متعلق وجوب نیز باشد. در این مورد باید به این نکته توجه شود که: گرچه «مرحوم نائینی» حصول غرض را وابسته به امتثال عبد می‌داند و ما آن را وابسته به حصول غرض یا انعدام موضوع می‌دانیم؛ اما این اختلاف در محل بحث تأثیری ندارد؛ زیرا تفاوت سقوط تکلیف با حصول غرض یا با امتثال: در جایی است که عبد امر را اطاعت نکرده ولی قرینه بر تأمین غرض محقق است؛ و در محل بحث که قرینه‌ای بر حصول غرض نداریم، نتیجه‌ای هر دو مبنا یکی خواهد بود. در مورد قسمت دوم کلام ایشان (مصدق بحث اجتماع امر و نهی بودن یا مصداق بحث دلالت نهی بر فساد بودن) معتقدیم: به جای مطرح کردن نسبت عموم و خصوص مطلق و من وجه و مطرح کردن بحث اجتماع امر و نهی و بحث دلالت نهی بر فساد: باید ترکیب اتحادی یا انضمامی بودن مطرح شود که: در ترکیب اتحادی اصل بر این است که فرد محرم مسقط تکلیف نباشد، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آن موجود باشد؛ و در ترکیب انضمامی اصل بر این است که فرد محرم مسقط تکلیف است، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آن وجود باشد.

توضیح اینکه:

(الف) اگر عرف ترکیب دو عنوان در معنوی واحد را ترکیب اتحادی بداند، در هر دو صورت عموم و خصوص من وجه بودن و عموم و خصوص مطلق بودن نسبت، عبادت باطل خواهد بود؛ یعنی در صورت اتحادی بودن ترکیب: الف (1) در بحث اجتماع امر و نهی قائل به امتناع هستیم؛ الف (2) و در بحث دلالت نهی بر فساد نیز نهی را دال بر فساد عمل می‌دانیم؛ ب) اگر عرف ترکیب دو عنوان در معنوی واحد را ترکیب انضمامی بداند، در هر دو صورت عموم و خصوص من وجه بودن و عموم و خصوص مطلق بودن، عبادت صحیح خواهد بود؛ یعنی در صورت انضمامی بودن ترکیب: ب (1) در بحث اجتماع امر و نهی قائل به جواز هستیم، زیرا متعلق احکام عناوین بوده و جواز اجتماع امر و نهی در صورت انضمامی بودن ترکیب محال نیست؛ ب (2) و در بحث دلالت نهی بر فساد نیز نهی را دال بر فساد عمل نمی‌دانیم؛ زیرا مقربیت عمل از یک جهت و مبعذیت آن از جهت دیگری است. در مورد مثال غسل با آب غصبی که در سقوط تکلیف شک داریم: اگر آب غصبی باشد، به جهت اینکه عرفاً ترکیب آب غصبی و غسل اتحادی است، غسل در هر دو صورت عموم خصوص من وجه بودن و عموم و خصوص مطلق بودن باطل است؛ اما اگر ظرف آب غصبی باشد و آب غصبی نباشد، به جهت اینکه عرفاً ترکیب غصب ظرف و غسل انضمامی است، فعل از جهتی مقرب بوده و از جهتی دیگر مبعذ است و به همین دلیل انجام عمل مسقط تکلیف خواهد بود. اصل عملی در معنای چهارم: تفصیل در اصل عملی معتقدیم باید بین مقتضای اصل در این دو مقام قائل به تفصیل شد: 1. در صورتی که قبل از اینکه تکلیف بر شخص منجز شود، عمل را با فرد محرم انجام دهد. در این صورت اگر شک کنیم که تکلیف بر مکلف منجز شده یا خیر، عدم تنجز تکلیف استصحاب می‌شود. 2. در صورتی که بعد از اینکه تکلیف بر شخص منجز شد، عمل را با فرد مجرم انجام دهد. در این صورت اگر شک کنیم که اتیان تکلیف با فرد محرم مسقط تکلیف است یا خیر، بقای تکلیف استصحاب می‌شود. نکته: در مواردی که عرف حتی در صورت امتثال با فرد حرام، فعل را به مکلف نسبت دهد، مسئله از باب دوران بین تعیین و تخییر شده و برائت از خصوص تعیین جاری می‌شود که تفصیل این مطلب ذیل اصل عملی در معنای دوم بیان شد. اصل لفظی در معنای اول مثال این معنای توصیلی و تعبدی، امر به معروف و نهی از منکر است. بسیاری از فقها معتقدند دلیلی بر تعبدی یا توصیلی بودن این واجب ندانیم. حال: اگر به عنوان ضابطه‌ای اصولی، اصل را توصیلی بودن واجب بدانیم، با اطلاق خطاب توصیلی بودن این واجب ثابت می‌شود؛

و اگر این اصل را نپذیریم باید به دنبال اصل عملی باشیم که از آنجایی که قصد قربت قید ماده و واجب است، شک در اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود و باید مبنای بحث اقل و اکثر در این مورد جاری شود.

مقدمات بحث

برای درک بهتر کلام «مرحوم آخوند» و دیگر فقها باید مطالبی مقدماتی بیان شود.

مقدمه اول: تعریف تعبدی و توصلی

گفته شد که:

1. تعبدی و توصلی دارای 4 معناست که معنای نخست آن مشروط بودن یا نبودن صحت عمل به قصد قربت است.
 2. نسبت بین معانی تعبدی و توصلی عموم و خصوص من وجه است.
 3. قصد قربت دارای مراتبی است که جامع همه‌ی آنها این است که عمل «مضاف الی الله» باشد و آن مرتبه‌ای که شرط صحت عمل است، مرتبه‌ی حداقلی یعنی قصد امتثال امر (به جهت ترس از جهنم یا شوق به بهشت) است. آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، معنای اول تعبدی و توصلی است.
- مقدمه‌ی دوم: تقسیمات اولیه و ثانویه واجب
- تقسیمات واجب دو گونه هستند:

1. تقسیمات اولیه: برخی از امور هستند که نه تصور و نه تحقق آنها وابسته به امر و قصد امر نیست. به‌طور مثال «رو به قبله بودن» امری است که تصور آن احتیاج به امر نداشته و تحقق آن نیز وابسته به قصد امر نیست. همچنین «وضو داشتن» امری است که تصور آن بدون تصور امر به نماز ممکن است و تحقق آن نیز بدون اینکه امر به نماز محقق باشد ممکن است. اطلاق داشتن خطاب نسبت به چنین مواردی ممکن است؛ زیرا تصور و تحقق این موارد وابسته به امر نبوده و مولا می‌تواند آنها را در متعلق خطاب خویش اخذ کند یا اخذ نکند. در نتیجه اگر مولا برخی از این امور را در متعلق خطاب خویش اخذ نکند، مقدمات حکمت (در مقام بیان ضابطه و تقنین بودن) نیز تمام باشد و گزینه‌ای نیز توسط او اقامه نشود، می‌توان اطلاق را از کلام مولا برداشت نمود و حکم به عدم دخل این امور در واجب نمود.

2. تقسیمات ثانویه: برخی از امور هستند که تصور یا تحقق آنها بدون امر ممکن نیست. به‌طور مثال تا زمانی که مولا عملی را واجب نکند؛ نمی‌توان «قصد وجوب» کرد و «قصد وجوب» باعث بدعت و تشریع خواهد شد؛ یعنی هم لحاظ «قصد وجوب» و هم تحقق وجوب مشروط به امر است. «قصد قربت» یا «قصد امتثال امر» نیز از این جمله است.

نکته: در تقسیمات ثانویه:

لحاظ تفصیلی بدون امر ممکن نیست. به‌طور مثال لحاظ تفصیلی یک شیء به جهت اینکه لحاظ خود آن شیء است، بدون وجود آن شیء ممکن نبوده و سالبه‌ی به انتفاء موضوع است؛ اما لحاظ اجمالی یا عنوان مشیر بدون امر ممکن است. به‌طور مثال مولایی که هنوز امر نکرده است، امر کردن خویش را تصور کرده و مکلفین به قصد امتثال امر، عمل را انجام خواهند داد که این لحاظ امر، لحاظ اجمالی آن است.

مقدمه‌ی سوم: تفکیک مقام جعل و امتثال

در تقسیمات ثانویه دو مقام جعل و امتثال وجود دارد که هر دو تابع غرض هستند؛ یعنی:

مولا غرضی دارد (رسیدن مکلف به مصلحت یا دوری او از مفسده) که داعی جعل شده و مولا حکم را برای رسیدن به آن غرض جعل می‌کند؛

و عبد امر مولا را امتثال می‌کند تا غرض مولا از امر تأمین شود.

در بحثی که در تقسیمات ثانویه جاری است هم محذور مقام جعل مطرح می‌شود و هم از محذور مقام امتثال صحبت می‌شود. با توجه به بررسی‌های انجام شده «سلطان العلماء» اولین شخصی بوده است که به این مطلب پرداخته و این دو محذور را در مورد تقسیمات ثانویه مطرح می‌کنند:

محذور مقام جعل یعنی اینکه مولا برای امر کردن ابتدا باید متعلق امر را تصور کند؛ درحالی که تقسیمات ثانویه بدون امر معنا ندارند و به همین جهت نمی‌توان قبل از امر آنها را تصور نمود. در نتیجه مولا نمی‌تواند تقسیمات ثانویه را در متعلق اخذ کند و به همین جهت نمی‌توان از عدم تقیید، اطلاق را نتیجه گرفت؛

و محذور مقام امتثال به این معناست که قصد امتثال امر بدون اینکه امری صادر شده باشد، تشریع است و عبد تنها در صورتی می‌تواند قصد امتثال امر انجام دهد که امری از جانب مولا صادر شده باشد. از آنجایی که مولا نمی‌تواند قصد

امتنال را در متعلق اخذ کند، عبد نیز نمی‌تواند عمل را به قصد امتثال امر به جا بیاورد؛ زیرا در این صورت مرتکب تشریع شده است.²¹⁵
کلام «مرحوم آخوند» مدعا

در تکالیفی مانند امر به معروف و نهی از منکر که در تعبدی یا توصلی بودن آنها شک داریم، نمی‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کرده و به این وسیله توصلی بودن را ثابت کنیم، بلکه حاکم توصلی یا تعبدی بودن (و به‌طور کلی تقسیمات ثانویه) عقل است؛ یعنی عقل بر اساس غرض مولا که آن را از خطابات شارع به دست آورده است، حکم به تعبدی یا توصلی بودن تکلیف می‌کند. به‌طور مثال نماز از واجباتی است که تعبدی بودن آن مورد پذیرش است؛ اما این‌گونه نبوده که روایتی نماز را مشروط به قصد قربت کرده باشد یا با ذکر اجزاء و شرایط نماز، قصد قربت را نیز یکی از آنها بداند، بلکه عقل تعبدی بودن این واجب را با توجه به روایاتی به دست می‌آورد که نماز فاقد قصد قربت را بدون اثر می‌دانند.

به‌طور مثال در روایتی این‌گونه وارد شده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ يَجَاءُ بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْ صَلَّى فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ صَلَّيْتُ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَيَقَالُ لَهُ بَلْ صَلَّيْتُ لِيُقَالَ مَا أَحْسَنَ صَلَاةَ فُلَانٍ أَذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْقِتَالِ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الصَّدَقَةِ».²¹⁶ عقل با مشاهده‌ی چنین خطابات‌ی چنین نتیجه می‌گیرد که برای تأمین غرض مولا باید نماز را همراه با قصد قربت خواند. در نتیجه تعبدی یا توصلی بودن و به‌طور کلی تقسیمات ثانویه:

از دلیل شرعی استفاده نشده و متعلق اوامر واقع نمی‌شوند تا بتوان بر اساس متعلقات امر مولا نسبت به آنها حکم کرد، بلکه با حکم عقل (با توجه به غرضی که از خطاب کشف کرده است) به دست می‌آید؛ یعنی عقل:

الف) گاهی دخیل بودن قیدی مانند قصد قربت را در غرض مولا احراز می‌کند که در این صورت حکم به تعبدی بودن تکلیف می‌کند؛ به‌طور مثال عقل با توجه به خطابات شارع دخیل بودن قصد قربت در غرض نماز را احراز می‌کند یا به جهت اینکه یک تکلیف امضایی است و طبق رویه‌ی عقلایی غرض از آن تکلیف بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود، دخیل بودن قصد قربت در این تکلیف را احراز می‌کند و در نتیجه حکم به تعبدی بودن نماز و این تکلیف امضایی می‌دهد؛

ب) گاهی دخیل نبودن قیدی مانند قصد قربت را در غرض مولا احراز می‌کند که در این صورت حکم به توصلی بودن تکلیف می‌کند؛ همانند حکم به توصلی بودن برخی امضائیات؛

ج) گاهی دخیل بودن یا نبودن قید را در غرض او احراز نمی‌کند که در این صورت:

در برخی موارد با اینکه یک قید در بیان شارع نیامده است، عقل نمی‌تواند آن را خارج از غرض مولا محسوب کند. به‌طور مثال اگر قصد قربت در بیان مولا نیاید، عقل نمی‌تواند حکم به توصلی بودن امر به معروف و نهی از منکر کند؛ زیرا قصد قربت از قیودی نیست که عموم مکلفین از آن غافل باشند و به همین جهت ممکن است شارع به فهم عرف اکتفا کرده و این قید را در بیان خویش نیاورده باشد. در چنین مواردی عقل به احتیاط یعنی اتیان عبادت همراه با این قید می‌کند؛

اما در برخی دیگر از موارد، نیامدن قید در بیان شارع باعث می‌شود عقل آن را از غرض مولا خارج بداند. به‌طور مثال اگر قصد وجه در بیان مولا نیاید، عقل به خارج بودن این قید از غرض مولا حکم می‌کند؛ زیرا قصد وجه از قیودی است که عموم مکلفین نسبت به آن غافل هستند و در نتیجه اگر این قید در غرض مولا دخیل باشد، شارع نمی‌تواند به فهم عرفی اکتفا کرده و آن را در بیان خویش ذکر نکند.

نکته: گاهی مدعای «مرحوم آخوند» این‌گونه تقریر می‌شود که «تقسیمات ثانویه را نمی‌توان در متعلق خطاب اخذ کرد و بنابراین برای نفی هیچ‌یک از تقسیمات ثانویه نمی‌توان به اطلاق خطاب تمسک کرد؛ زیرا وقتی تقیید ممکن نباشد، اطلاق نیز

215- در تکمیل این مطلب باید گفت از آنجایی که اخذ قصد امتثال در متعلق ممکن نیست، باید دید شارع تعبدی بودن تکالیفی مانند نماز را چگونه به مکلفین رسانده است. در چنین مواردی:

قصد قربت در متعلق خطاب اخذ نشده است؛

خطاب دومی که مفاد آن تعبدی بودن تکلیف سابق باشد نیز در شرع وجود ندارد (روایتی صادر نشده که بگوید نمازی که در خطاب‌های قبل آمده است باید به صورت تعبدی و با قصد قربت به جا آورده شود)؛

بلکه خطابات‌ی وارد شده که نماز ریایی را فاقد اثر دانسته است (شخصی که نماز ریایی خوانده را مستحق عقاب دانسته یا حکم به اعاده یا قضای نماز کرده است) و عقل از چنین خطابات‌ی این مطلب را استفاده می‌کند که غرض مولا از امر به یک عمل، بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود و در نتیجه حکم به تعبدی بودن عمل می‌شود. تفصیل این مطلب در کلام «مرحوم آخوند» خواهد آمد.

216- وسائل الشیعة؛ ج 1؛ ص 72.

ممکن نخواهد بود». این مطلب در «اصول فقه مرحوم مظفر» نیز آمده است؛ اما این تقریر از کلام «مرحوم آخوند» قابل پذیرش نیست؛ زیرا همان‌گونه که خواهد آمد:

این تقریر (عدم امکان اطلاق در صورت عدم امکان تقیید) محذور مقام جعل را مطرح می‌کند؛ درحالی‌که همان‌گونه که در ادامه ذکر خواهد شد، «مرحوم آخوند» محذور مقام جعل را نمی‌پذیرند؛

و این تقریر تمسک به اطلاق در مورد کل تقسیمات ثانویه را ممکن نمی‌داند؛ درحالی‌که همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» بین قیدی که عموم عقلا به آن التفات دارند (قصد تقرب) و قیدی که عموم عقلا از آن غافل هستند (قصد تمییز) قائل به تفصیل بوده و امکان تمسک به اطلاق در قسم دوم را می‌پذیرند. در عبارات کفایه نیز شاهدی بر این مطلب وجود دارد. به‌طور مثال: «یمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز فی الطاعة بالعبادة حیث لیس منهما عین و لا أثر فی الأخبار و الآثار و کانا مما یغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة»²¹⁷ و «و أنت خیبر بعدم الإخلال بالوجه بوجه فی الإتیان مثلا بالصلاَتین المشتملتین علی الواجب لوجوبه غاية الأمر أنه لا تعیین له و لا تمییز فالإخلال إنما یكون به و احتمال اعتباره أيضا فی غاية الضعف لعدم عین منه و لا أثر فی الأخبار مع أنه مما یغفل عنه غالبا و فی مثله لا بد من التنبيه علی اعتباره و دخله فی الغرض و إلا لأخل بالغرض»²¹⁸.

دلیل

ایشان برای اثبات کلام خویش باید چند مطلب را ثابت کنند: 1. نبودن اطلاق کلامی. 2. نبودن اطلاق مقامی چند دلیل (تعدد امر یا متمم الجعل). 3. نبودن اطلاق مقامی تک دلیل. 4. صحیح بودن تقسیم بین قیود مغفول عنه و دیگر قیود غیر مغفول عنه و پذیرفتن اینکه قید قصد قربت از قیودی است که عرف عقلا از آن غافل نیست. 1. نبود اطلاق کلامی

برای اثبات این مطلب باید مقدمات حکمت نفی شود. مقدمات حکمت شامل چند مقدمه است و برای نفی آن: نمی‌توان گفت قدر متیقن در مقام تخاطب موجود است؛ زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب در تمامی موارد محقق نیست؛ همچنین نمی‌توان گفت مولا در مقام بیان نبوده است؛ زیرا در مقام بیان بودن در برخی موارد احرار می‌شود؛ بلکه باید این مطلب را ثابت کرد که امکان تقیید متعلق خطاب به قید قصد قربت وجود ندارد و به این وسیله عدم مقدمات حکمت را ثابت نمود و اطلاق کلامی را نفی کرد. اگر این مطلب ثابت شود، امکان تمسک به اطلاق کلامی در هیچ موردی وجود ندارد؛ زیرا برخلاف دو مقدمه قبل، عدم امکان تقیید مربوط به مواردی خاص نیست، بلکه این محذور در تمامی موارد وجود دارد.

«مرحوم آخوند» برای اثبات عدم امکان تقیید متعلق خطاب به قصد قربت، از محذور مقام امتثال استفاده می‌کنند. توضیح اینکه همان‌گونه که گفته شد، بحث تعبدی و توصلی در هر دو مقام جعل و امتثال مطرح می‌شود و «مرحوم آخوند» از محذور مقام امتثال برای اثبات مدعای خویش استفاده می‌کنند. البته این دو مقام در عبارات «کفایه» به صوت مناسبی مطرح نشده است. توضیح اینکه پاسخی برای حل محذور مقام جعل و محذور مقام امتثال مطرح شده است که «مرحوم آخوند»:

این پاسخ را بیان می‌کنند؛²¹⁹

و عباراتی را در مورد این دو محذور پیش از طرح پاسخ و پس از طرح آن بیان می‌کنند که این عبارات با هم سازگاری ندارند.

پاسخی که به این اشکال ارائه شده این است که:

محذور مقام جعل منتفی است؛ زیرا گرچه برای اخذ قصد امتثال در متعلق امر، ابتدا باید متعلق لحاظ شود؛ اما نیازی به لحاظ تفصیلی متعلق امر نیست، بلکه لحاظ اجمالی نیز کفایت می‌کند. لحاظ اجمالی قبل از تحقق امر نیز ممکن است؛ یعنی مولا می‌تواند قبل از اینکه امری را صادر کند، وجود علمی متعلق (نماز با قصد امتثال) را در نظر گرفته و به آن امر کند. به تعبیر دیگر آنچه متأخر از امر است، وجود عینی قصد امتثال است و به همین جهت وجود عینی قصد امتثال قبل از امر ممکن نبوده و لحاظ آن قبل از امر محال خواهد بود، اما وجود علمی قصد امتثال قبل از امر نیز ممکن است و لحاظ آن قبل از امر ممتنع نخواهد بود؛

و محذور مقام امتثال نیز منتفی است؛ زیرا مولا متعلق تکلیف را به صورت اجمالی لحاظ کرده و به آن امر نموده است و در نتیجه عبد نیز می‌تواند در مقام امتثال وجود عینی را محقق کند.²²⁰

217- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 76.

218- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 274.

219- این جواب را «آقا حسین خوانساری» در کتاب «مشارق الشموس فی شرح الدروس» ذکر کرده است و مشخص نیست که این جواب از ناحیه خود ایشان است یا آن از علمای سابق نقل کرده‌اند.

220- پس تحقق وجود عینی در زمان امر و جعل نیاز نیست، بلکه این وجود باید در مقام امتثال تحقق یابد. آنچه در مقام جعل لازم است، تنها خروج از مجهول مطلق بودن است که با لحاظ اجمالی حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر:

محذور مقام جعل منتفی است؛ زیرا وجود علمی و لحاظ اجمالی در مقام جعل و پیش از امر ممکن بوده و باعث حل شدن محذور مقام جعل می‌شود؛

و محذور مقام امتثال نیز منتفی است؛ زیرا در این مقام نیاز به تحقق وجود عینی است که در این مقام ممکن است.

آنچه «مرحوم آخوند» در مورد محذور مقام جعل و مقام امتثال آورده‌اند به این صورت است که ایشان:

قبل از طرح پاسخ، محذور مقام جعل را مطرح کرده و محذور مقام امتثال را با فاء به آن تفریع می‌کنند. آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که «مرحوم آخوند» تنها یک محذور یعنی محذور در مقام جعل را پذیرفته‌اند و محذور دوم را متفرع بر آن قرار داده‌اند؛ به گونه‌ای که گویا اگر محذور مقام جعل حل شود، محذور مقام امتثال نیز حل خواهد شد: «أن التقرب المعتبر فی التعبدی إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر فی الطاعة عقلا لا مما أخذ فی نفس العبادة شرعا و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء فی متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا [محذور مقام جعل] **فما** لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها [محذور مقام امتثال]»؛²²¹

اما پس از طرح پاسخ می‌فرمایند این پاسخ، محذور مقام جعل را حل می‌کند اما نمی‌تواند پاسخی به محذور مقام امتثال باشد. آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که «مرحوم آخوند» دو محذور را در این بحث قابل طرح می‌دانند و هیچ‌یک را متفرع بر دیگری نمی‌دانند: «و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فی صحة الأمر إنما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد ضرورة أنه و إن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان [محذور مقام جعل] **لا** أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها [محذور مقام امتثال] فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره».²²²

به جهت این تعارض، تفسیر کلام «مرحوم آخوند» و اینکه ایشان تنها قائل به یک محذور بوده‌اند یا هر دو محذور را در این مقام قابل طرح می‌دیده‌اند، مشکل است؛²²³ اما با توجه به اینکه کلام دوم ایشان صراحت داشته و با مطالب «سلطان العلماء»، پاسخ «آقا حسین خوانساری» و عبارات «شیخ انصاری» در «مطارح الانتظار» نیز تطابق دارد، مشخص می‌شود که «مرحوم آخوند» این دو محذور را مستقل از هم می‌دانند و گرچه پاسخ به محذور اول را می‌پذیرند، اما این پاسخ را برای حل محذور دوم تمام نمی‌دانند.

طبق بیان دوم «مرحوم آخوند» گرچه محذور مقام جعل حل شده است؛ اما محذور مقام امتثال همچنان پابرجاست؛ زیرا: مولا به جهت علم به ملاک مصلحت فعل، می‌داند که قصد قربت نیز برای مصلحت داشتن فعل لازم است و به همین جهت وجود علمی قصد قربت را اخذ کرده و به عمل همراه با قصد قربت امر می‌کند؛ یعنی امر مولا به «عمل همراه با قصد قربت» تعلق گرفته است نه به «ذات عمل»؛

اما عبد به ملاک مصلحت فعل علم ندارد و تنها راه شناخت کیفیت امتثال برای او، توجه به خطاب شارع است؛ اما در خطاب شارع، «ذات عمل» امر ندارد و به همین جهت اگر عبد بخواهد «ذات عمل» را با قصد امر به جا بیاورد، مرتکب تشریع شده است.²²⁴

برای روشن‌تر شدن این مطلب باید به این مثال توجه شود: اگر مولا به «نماز رو به قبله» امر کند، هیچ‌یک از «نماز» و «رو به قبله بودن» به تنهایی متعلق امر نیستند، بلکه امر به حصه‌ای از نماز تعلق گرفته است که رو به قبله باشد. در این مورد به جهت اینکه «نماز» امر ندارد، مکلف نمی‌تواند آن را به قصد امر انجام دهد.²²⁵

«مرحوم آخوند» در ادامه می‌فرمایند برای نفی محذور مقام امتثال:

باید محذور تشریع در مقام امتثال را نفی کرد؛

و برای نفی محذور تشریع در مقام امتثال باید امر داشتن «ذات عمل» اثبات شود که این امر:

نمی‌تواند امر نفسی باشد؛ زیرا طبق فرض امر نفسی به «عمل به همراه قصد قربت» تعلق گرفته است؛ بلکه باید امر ضمنی باشد و به این وسیله محذور تشریع نفی شود.

221- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 72.

222- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 73.

223- برای توضیح این دو تفسیر رجوع کنید به «منتقى الاصول».

224- برای اینکه این علم توسط مکلف قابل امتثال باشد، مولا باید در یک خطاب به «ذات عمل» امر کند و در خطابی دیگر مکلف را به این نکته توجه دهد که غرض، تنها یک حصه از «ذات عمل» (عمل به همراه قصد قربت) است.

225- اگر عقل قصد قربت را در غرض مولا دخیل بداند، امتثال آن ممکن خواهد بود؛ زیرا عقل مأمور به را «عمل مقید به قصد قربت» نمی‌داند، بلکه «ذات عمل» را مأمور به می‌داند؛ اما به جهت اینکه می‌داند «ذات عمل» به تنهایی غرض مولا را تأمین نمی‌کند، حکم به انجام عمل به همراه قصد قربت می‌کند.

در مورد امر ضمنی نیز باید به این نکته توجه نمود که قصد قربت:

یا شرط تکلیف است که در این صورت نمی‌توان امر ضمنی را ثابت نمود؛ زیرا در مواردی که شیئی در تکلیف شرط می‌شود؛ مولا تنها یک مطلوب دارد و آن مطلوب، حصه‌ی مقید طبیعت یعنی «عمل به قید شرط» است؛ نه کل طبیعت یعنی «ذات عمل». به‌طور مثال رو به قبله بودن شرط نماز است و مطلوب مولا «نماز رو به قبله» است و «ذات نماز» مطلوبیتی ندارد. در نتیجه اگر قصد قربت شرط باشد، نمی‌توان امر داشتن «ذات عمل» را اثبات نمود و به این وسیله امتثال قصد قربت را تصحیح نمود؛

یا جزء تکلیف است که در این صورت ممکن است گفته شود امر به کل، به امر به اجزاء منحل می‌شود و به همین جهت «ذات عمل» دارای امر ضمنی است و محذور تشریع وجود ندارد.

«مرحوم آخوند» این رامحل را پذیرفته و دو اشکال بر آن وارد می‌کنند:

اشکال اول: قصد قربت ریشه در طینت داشته و امری اختیاری نیست. به همین جهت نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد. در نتیجه اگر امر ضمنی به اجزاء پذیرفته شود، در مورد قصد قربت پذیرفته نیست.

اشکال دوم: حتی در صورت اختیاری دانستن قصد قربت، نمی‌توان این پاسخ را پذیرفت. توضیح اینکه داعویت امر ضمنی و دلالت آن بر مطلوب بودن متعلق خود، به تبع امر به کل است.²²⁶ حال اگر «قصد قربت» یک جزء تکلیف و «ذات عمل» جزء دیگر آن باشد، امر ضمنی داشتن هر یک از «قصد قربت» و «ذات عمل» در صورتی است که جزء دیگر نیز همراه آن باشد؛ درحالی‌که طبق این پاسخ «ذات عمل» باید داعویتی ضمنی داشته باشد که از امر به کل مستقل باشد؛ اما چنین چیزی معقول نیست؛ زیرا:

امر به «ذات عمل» به تبع امر به کل است؛
و اگر امر به کل برای حل محذور امتثال کافی نباشد، امر ضمنی که تابع اوست نیز ما را به این هدف نمی‌رساند؛
زیرا زیادت فرع بر اصل لازم می‌آید.
پاسخ نقضی به کلام «مرحوم آخوند»
داعویت امر ضمنی:

به تبع امر به کل نیست و به همین جهت نمی‌توان گفت اگر امر به کل محقق نباشد، امر به جزء نیز داعویت ندارد؛ بلکه به تبع غرض است؛ یعنی اگر یک جزء به تنهایی مطلوبیتی ندارد به این جهت است که غرض را تأمین نمی‌کند. همچنین مطلوبیت شرط:

به تبع امر به کل نیست و به همین جهت نمی‌توان گفت مطلوب واحد بوده و امر به حصه‌ی خاصی از طبیعت تعلق گرفته است؛

بلکه به تبع غرض است؛ یعنی اگر شرط بدون مشروط مطلوبیتی ندارد به این جهت است که غرض را تأمین نمی‌کند. به همین دلیل اگر در ناحیه‌ی غرض اشکالی پدید نیاید؛ ولی امر به کل به جهت وجود مانع فعلیت نداشته باشد، امر به جزء دارای اثر خواهد بود.

به‌طور مثال امر وجوبی به روزه‌ی انسان غیر بالغ تعلق نگرفته است. حال (بنا بر صحیح بودن عبادت غیر بالغ و تمرینی نبودن آن) اگر شخص غیر بالغ روزه بگیرد و پس از اذان ظهر محتلم شده و بالغ شود، ادامه‌ی روزه بر او واجب خواهد بود. در این مثال:

امر وجوبی به کل روزه‌ی این روز تعلق نگرفته است؛

اما امر ضمنی به ادامه‌ی روزه تا هنگام افطار تعلق گرفته و داعویت به وجوب دارد.²²⁷

علت این امر این است که امر ضمنی تابع غرض است؛ یعنی چون روزه دارای مصلحت است و پس از بلوغ این مصلحت برای شخص ملزمه شده و وی می‌تواند این مصلحت را به دست آورده و غرض را تأمین کند، امر ضمنی نیز مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

در نتیجه ادامه‌ی روزه بر شخص واجب است و مخالفت برخی فقها با این حکم نیز نه به جهت تشریع، بلکه به این دلیل بوده که ایشان عبادت صبی را صحیح نمی‌دانسته و آن را تمرینی محسوب می‌نموده‌اند. تطبیق این مطلب بر محل بحث این است که:

طبق کلام «مرحوم آخوند» تعلق امر به تکلیفی مانند «امر به معروف با قصد قربت» تعلق امر به کل تکلیف است و «امر به معروف» دارای امر نیست و در نتیجه محذور مقام امتثال پابرجا خواهد بود؛

226- به‌طور مثال در صورت امر به تهیه‌ی «سکنجبین»، داعویت امر ضمنی به تهیه‌ی «سرکه» و «انگبین» به همراه هم است و هیچ‌یک از این اجزاء به تنهایی امر ضمنی ندارند.

227- باید از استاد سؤال شود: گویا پاسخ، نقض مدعا نیست. مدعا: اگر به کل امر شود، جزء دارای امر نیست؛ پاسخ: در پاسخ روزه غیر بالغ آورده می‌شود که به کل امر نشده است.

اما طبق پاسخی که به ایشان داده شد:

گرچه امر به «امر به معروف با قصد قربت» تعلق گرفته است؛

اما نمی‌توان «امر به معروف» را فاقد امر دانست؛ زیرا ملاک مطلوب نبودن «امر به معروف» عدم حصول غرض است و در چنین مثالی می‌دانیم که مولا به این جهت وجود علمی قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کرده است که مکلف وجود عینی «قصد قربت» را در ضمن «امر به معروف» را محقق کند. در نتیجه در چنین مواردی با اینکه امر به کل داعویت ندارد، مطلوبیت و مقربیت «امر به معروف» احراز می‌شود و به همین جهت مشکل تشریع مرتفع شده و محذور مقام امتثال نیز حل می‌شود.

به تعبیر دیگر امر مولا موضوعیت ندارد، بلکه طریقی برای احراز غرض شارع است.²²⁸ پاسخ حلی به کلام «مرحوم آخوند»

آنچه برای حل محذور تشریع اهمیت دارد، حجت داشتن بر مقرب بودن عمل است و در بحث قصد قربت این حجت وجود دارد؛ زیرا:

ملاک فهم خطابات شارع، عرف است؛

و عرف به دلیل آشنایی با قصد قربت و مغفول عنه نبودن این قید نزد او، می‌داند که «اتیان قصد تقرب» یعنی اتیان «ذات عمل» به نیت تقرب؛

و به همین دلیل عرف از «امر به عمل به همراه قصد قربت» این مطلب را می‌فهمد که «ذات عمل» مقرب الی الله است و به همین جهت محذور تشریع حل می‌شود.

در مثال روزه نیز عرف به این نکته توجه دارد که:

واجب نبودن روزه به جهت بالغ نبودن شخص بوده است؛

و چون این مانع برطرف شده امکان تحصیل روزه برای شخص وجود دارد؛

و به جهت این فهم عرفی، ادامه‌ی روزه تشریع نیست.

2. نبودن اطلاق مقامی چند دلیل (تعدد امر یا متمم الجعل)

یکی از راه‌های حل محذور تشریع این است که دو امر از جانب مولا صادر شود:

امر به «ذات عمل»؛

امر به اتیان عملی که در خطاب قبل آمده است، به قید قصد قربت.

به تعبیر دیگر باید دو امر مولوی نفسی محقق باشد که متعلق یکی از آنها «ذات عمل» بوده و متعلق دیگری «انجام عمل به قصد امتثال امر» باشد.

البته دو امر بودن لزوماً به معنای منفصله بودن این دو از یکدیگر نیست، بلکه مولا می‌تواند در یک خطاب بگوید: «صلوا ولتکن صلاتکم بقصد القربه».

«مرحوم آخوند» این راه حل را نیز نپذیرفته و دو اشکال به آن وارد می‌کنند:

اشکال اول: عملاً در شریعت چنین رویه‌ای را مشاهده نمی‌کنیم. در مواردی که شارع به دنبال بیان تبعیدی بودن عمل بوده است: این‌گونه نبوده که دو امر مولوی نفسی محقق باشد و یکی به «ذات عمل» تعلق بگیرد و دیگری به «عمل به همراه قصد قربت»؛

بلکه:

در مواردی شارع به این نکته توجه داده است که عمل بدون قصد قربت صحیح است و تنها ثواب آن وابسته به قصد قربت است؛ یعنی قصد قربت شرط کمال است؛

و در مواردی شارع به این نکته توجه داده است که عمل بدون قصد قربت اصلاً صحیح نیست؛ یعنی قصد قربت شرط صحت است.

در این اشکال بر ناممکن بودن راه حل تکیه نشده است، بلکه متعارف نبودن آن ثابت شده است و همین مقدار برای اثبات مدعای «مرحوم آخوند» کافی است؛ زیرا بحث تبعیدی و توصلی در ظهور خطاب است و از ملازمات عقلیه بحث نمی‌شود.

البته اگر مطلبی عقلاً ممکن نبود، حتی در صورت ظاهر بودن خطاب در آن مطلب، باید ظهور را تأویل کنیم؛ اما اگر مطلبی ممکن بود اما خلاف ظاهر بودن آن اثبات شد، نمی‌توان آن را ثابت کرد.

اشکال دوم: این راه حل محذور عقلی داشته و ممکن نیست. توضیح اینکه اگر مولا امری مولوی به «ذات عمل» و امر مولوی دیگری به «عمل به همراه قصد قربت» داشته باشد و مکلف «ذات عمل» را اتیان کند، دو فرض متصور است:

با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط می‌شود: در این صورت موضوعی برای امر دوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا با سقوط امر اول، دیگر مأمور به وجود ندارد تا مکلف آن را با قصد امتثال امر به جا بیاورد؛
با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط نمی‌شود: در این صورت مولا باید این مطلب را به عبد بفهماند و وقتی این مطلب به عبد فهمانده شد، خطاب دوم لغو می‌شود؛ زیرا عقل به این نکته پی می‌برد که مانع سقوط تکلیف، قصد قربت بوده است؛ زیرا تمامی اجزاء و شرایط به جا آورده شده و تنها قصد قربت اتیان نشده است. در نتیجه برای بیان قصد قربت، امر دوم لغو بوده و نیازی به آن نیست و عقل به این مطلب پی می‌برد.
اشکال اول به کلام «مرحوم آخوند»

همانند اشکال قبل، این اشکال «مرحوم آخوند» نیز ناشی از این است که ایشان تصور کرده‌اند امر دارای موضوعیت است؛ درحالی‌که:

آنچه مهم است غرض مولا است و امر صرفاً طریقی برای احراز غرض اوست؛
و چون در تکالیف تبعیدی غرض واحد است، امر دوم نمی‌تواند امر مولوی نفسی باشد.
توضیح اینکه در تکالیف تبعیدی مولا غرض واحدی دارد که «عمل به همراه قصد قربت» می‌تواند آن را تأمین کند. با توجه به وحدت غرض اگر یک امر مولا به «ذات عمل» تعلق بگیرد و امر دوم قصد قربت را در متعلق تکلیف سابق برساند، نمی‌توان گفت امر دوم ملاک مستقلى دارد. در نتیجه امر دوم:

مولوی نبوده، بلکه ارشادی است؛
و موضوعی غیر از موضوع اول نداشته و در نتیجه نمی‌توان این‌گونه اشکال کرد که پس از امتثال امر اول، امر دوم فاقد موضوع خواهد بود؛
و همچنین نیاز به امتثالی مستقل از امتثال اول ندارد؛
و به دلیل اینکه نیاز عمل به قصد قربت را می‌رساند، مشخص می‌شود اگر طبیعی عمل اتیان شده و قصد قربت در آن نباشد، غرض حاصل نمی‌شود؛ زیرا غرض مولا ضیق بوده است.
خلاصه اینکه:

در تکالیف تبعیدی غرض واحد است؛
و اگر غرض واحد چندین خطاب داشته باشد، تنها یک تکلیف ثابت می‌شود و خطاب‌هایی که پس از خطاب اول می‌آیند:

خطاب‌های ارشادی یا طریقی بوده و قیود دخیل در متعلق امر را می‌رسانند و به جهت ارشادی بودن، حتی در صورتی‌که عقل حکم را درک کند، خطاب لغو نخواهند بود؛ زیرا بسیاری از خطاب‌های ارشادی، ارشاد به حکم عقل هستند؛
و خطاب‌های مولوی نیستند؛ زیرا در صورت مولوی بودن این خطاب‌ها در صورت عصیان، عقاب‌های متعدد ثابت می‌شود؛ درحالی‌که کسی به این مطلب ملتزم نیست.

اشکال دوم به کلام «مرحوم آخوند»
«مرحوم آخوند» فرمودند عقل از عدم سقوط امر اول به شرط بودن قصد قربت پی می‌برد؛ زیرا:
«ذات عمل» با همه‌ی اجزاء و شرایط اتیان شده است؛
و تنها قصد قربت محقق نشده است.
این کلام ایشان نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

عوامل عدم سقوط تکلیف منحصر در خلل به «ذات عمل» و «قصد قربت» نیست، بلکه هر شرط و جزئی که در کلام مولا نیامده باشد و نیامدن آن قبح عقلی نداشته باشد، می‌تواند در غرض دخیل باشد؛
و به همین دلیل نمی‌توان از عدم اخلال در «ذات عمل»، شرط بودن «قصد قربت» را نتیجه گرفت.
3. نبودن اطلاق مقامی تک دلیل

تفصیلی که «مرحوم آخوند» بین قیود مغفول عنه و قیود غیر مغفول عنه مطرح نمودند، در این بخش مطرح می‌شود. همان‌گونه که بیان شد طبق این تفصیل:

اگر قیدی مغفول عنه نزد عقلا نباشد، تمسک به اطلاق مقامی صحیح نیست؛ زیرا احتمال اعتماد شارع به ارتکاز عرفی وجود دارد؛

و اگر قیدی مغفول عنه نزد عقلا باشد، تمسک به اطلاق مقامی صحیح است.

کل مطالب در مورد نظر «مرحوم نائینی» باید بازبینی شود. نکات مبهم زیاد بود.

مطلب اول: اجزاء حکم تکلیفی وضعی

حکم تکلیفی دارای سه جزء است: حکم، متعلق و موضوع:

منظور از حکم، وجوب، حرمت، استحباب و... است؛

منظور از متعلق، فعل یا ترک اختیاری مانند نماز یا روزه است؛

و منظور از موضوع، متعلق المتعلق است که ممکن است عین باشد یا مکلف باشد. به طور مثال:

در «لا تشرب الخمر»:

حکم، حرمت است؛

متعلق، شرب است؛²³⁰

و موضوع، خمر است؛

و در «صلّ»:

حکم، وجوب است؛

متعلق، صلاه است؛

و موضوع، مکلف است (در احکام تکلیفی موضوع همیشه عینی مانند خمر نیست، بلکه گاهی مکلف است).

اما حکم وضعی دارای دو جزء است: حکم و موضوع. در این نوع از احکام متعلق و موضوع یکی هستند.

در احکام تکلیفی متعلق همیشه فعلی اختیاری است که مولا انجام یا ترک آن را طلب می‌کند و موضوع شیئی است که مولا در مرحله‌ی انشاء، آن را فرض می‌گیرد و در مرحله‌ی فعلیت تحقق می‌یابد.

مطلب دوم: تقسیمات اولیه و ثانویه

موضوع (متعلق المتعلق در احکام تکلیفی) و متعلق که فعلی اختیاری است، دارای دو دسته تقسیمات هستند:

الف) تقسیماتی که با لحاظ موضوع یا متعلق به صورت فی نفسه انجام می‌شوند و متعلق حکم واقع شدن یا نشدن آنها در این تقسیم لحاظ نمی‌شود. این تقسیمات نه در لحاظ و نه در تحقق متوقف به تعلق حکم نیستند.

ب) تقسیماتی که بعد از ورود حکم بر موضوع و متعلق معنا دارند و تا حکمی بر موضوع یا متعلق صورت نگیرد، این تقسیمات قابل لحاظ و تحقق نیستند.

به طور مثال مکلف که موضوع حکم است:

گاهی به بالغ و غیر بالغ، عاقل و غیر عاقل، قادر و غیر قادر، جوان و پیر و... تقسیم می‌شود. این تقسیمات از تقسیمات اولیه هستند؛ زیرا بدون لحاظ حکم نیز معنا دارند؛

و گاهی به عالم به حکم و جاهل به حکم، ملتفت به حکم و غافل از حکم و... تقسیم می‌شود. این تقسیمات از تقسیمات ثانویه هستند؛ زیرا بدون لحاظ حکم معنا ندارند.

همچنین متعلق نیز دارای تقسیمات اولیه و ثانویه است. به طور مثال:

رکوع، سجده، رو به قبله بودن و... از تقسیمات اولیه هستند؛ زیرا بدون لحاظ حکم نیز معنا دارند؛

اما قصد امتثال امر، قصد تمییز مأمور به و... از تقسیمات ثانویه هستند؛ زیرا بدون لحاظ حکم معنا ندارند.

مطلب سوم: تقابل اطلاق و تقيید در تقسیمات اولیه

«مرحوم نائینی» می‌فرماید: در تقسیمات اولیه اطلاق و تقيید:

الف) ثبوتاً قابل رفع نیستند. ایشان این توضیح را ارائه نمی‌کنند که اطلاق و تقيید:

وجودی و عدمی هستند و در نتیجه تقابل بین آنها تقابل ایجاب و سلب است؛

یا هر دوجودی هستند و در نتیجه تقابل بین آنها تقابل ضدان است؛

اما به هر حال اطلاق به لحاظ ثبوت اطلاق و تقيید قابل ارتفاع نیستند؛ یعنی مولا در مقام جعل یا مطلق را اراده کرده است و یا مقید را؛ زیرا یک طبیعت:

یا هم با یک قید خاص و هم بدون آن، غرض مولا را تأمین می‌کند که در این صورت اطلاق شکل می‌گیرد؛

یا با قید و حصه‌ی خاصی غرض مولا را تأمین می‌کند و سایر حصص این غرض را تأمین نمی‌کنند که در

این صورت تقيید شکل می‌گیرد؛

و فرض سومی مطرح نیست.

ب) اما اثباتا قابل رفع بوده و تقابل آنها ملکه و عدم ملکه است؛ یعنی امکان دارد مولا خطاب را نه به صورت مطلق بیاورد و نه به صورت مقید بیان کند، بلکه آن را مجمل (در صورتی که از خطاب غرضی داشته باشد و به آن متعرض نشود) یا مهمل (در صورتی که از خطاب غرضی نداشته باشد و ملتفت به این جهت نباشد) قرار دهد. مطلب چهارم: ممکن بودن اطلاق کلامی در تقسیمات اولیه و ممکن نبودن اطلاق کلامی در تقسیمات ثانویه به نظر «مرحوم نائینی»:

در تقسیمات اولیه امکان تمسک به اطلاق وجود دارد؛ زیرا در این تقسیمات به جهت ممکن بودن تقیید، اطلاق نیز ممکن است و در نتیجه اگر سایر مقدمات حکمت مانند در مقام بیان بودن و... تمام باشند، در این تقسیمات می توان به اطلاق تمسک کرد؛

اما در تقسیمات ثانویه امکان تمسک به اطلاق وجود ندارد؛ زیرا تقابل اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه: گرچه ثبوتا تقابل ایجاب و سلب است؛

اما اثباتا تقابل ملکه و عدم ملکه است و امکان تقیید متعلق نیز وجود ندارد و به همین جهت اطلاق نیز در این موارد ممکن نیست.

توضیح اینکه:

تقسیمات اولیه (هم نسبت به متعلق و هم نسبت به موضوع) قبل از امر قابل تصور و تحقق هستند و به همین جهت مقید شدن متعلق امر به این تقسیمات ممکن است و در نتیجه امکان اطلاق متعلق امر نسبت به این تقسیمات نیز وجود دارد؛

اما تقسیمات ثانویه (هم نسبت به متعلق و هم نسبت به موضوع) قبل از امر قابل تصور و تحقق نیستند و به همین جهت مقید شدن متعلق امر به این تقسیمات ممکن نیست و در نتیجه امکان اطلاق متعلق امر نسبت به این تقسیمات نیز وجود ندارد.

مثالی که ایشان برای تقسیمات اولیه بیان می کنند حکم «اکرم جیرانی» است. در این مثال تقیید «جیران» به «دوست» و «دشمن» ممکن است و به همین دلیل اگر مقدمات حکمت تمام باشد و مولا «جیران» را به صورت مطلق آورده و بر تقیید آن قرینه ای نیاورد، می توان به اطلاق کلام تمسک کرده و حکم به وجوب اکرام تمام همسایگان مولا کرد. در این مثال: علم به اینکه مصلحت اکرام در «طبیعی جیران» وجود دارد یا در حصه ای خاص از جیران مانند «جیران صدیق»، دارای محذوری نیست؛

همچنین انشاء و فعلیت وجوب اکرام بر «طبیعی جیران» یا حصه ای خاص از آنها محذوری (در مقام جعل، فعلیت و امتثال) ندارد.

مطلب پنجم: ممکن نبودن تقیید خطاب به تقسیمات ثانویه

«مرحوم نائینی» برای اثبات ممکن نبودن اطلاق کلامی در تقسیمات ثانویه:

همانند «مرحوم آخوند» محذور مقام جعل و محذور مقام امتثال را مطرح می کنند؛

اما برخلاف «مرحوم آخوند» که محذور مقام جعل را نمی پذیرفت، این محذور را نیز می پذیرند.

به نظر ایشان اخذ مواردی مانند قصد قربت در متعلق:

هم دارای محذور مقام امتثال است؛

و هم دارای محذور مقام جعل است که محذور این مقام نیز:

هم به لحاظ ثبوت جعل یعنی مرحله ای انشاء است؛

و هم به لحاظ اثبات جعل (ابراز جعل) یعنی مرحله ای فعلیت است.

در نتیجه تقیید خطاب به تقسیمات ثانویه در هر دو مقام دارای محذور بوده و ممکن نیست و به همین علت اطلاق نیز ممکن نخواهد بود.

ممکن نبودن تقیید خطاب به تقسیمات ثانویه در مقام جعل

به نظر «مرحوم نائینی» محذور مقام جعل در هم در مرحله ای فعلیت وجود دارد و هم در مرحله ای انشاء.

محذور مرحله ای فعلیت (ابراز جعل)

به نظر «مرحوم نائینی» محذوری که در این مقام وجود دارد، دور مصرح است؛ زیرا اگر متوقف و متوقف علیه یک شیء باشند، دور لازم می آید:

چه راه پی بردن به این توقف عقل باشد؛

و چه راه پی بردن به این توقف شرع باشد.

محذور دور در مقام فعلیت قبل از «مرحوم نائینی» نیز بیان شده است؛ اما ایشان مطلب را به نحوی متفاوت تقریر می کنند.

برای درک بهتر تفاوت، باید در هر دو تقریر دقت شود:

تقریر علمای قبل از «مرحوم نائینی»: در این تقریر هر دو طرف توقف، عقلی دانسته می‌شود؛ یعنی: از طرفی به حکم عقل قصد امتثال امر متوقف بر تحقق امر است؛ و از طرف دیگر به حکم عقل تحقق امر نیز متوقف بر قصد امتثال امر است؛ در نتیجه اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن نیست. پاسخی که به این اشکال داده می‌شود این است که:

آنچه متوقف بر تحقق امر است، وجود عینی قصد امتثال است؛ و آنچه امر بر آن متوقف است، وجود علمی قصد امتثال است.

تقریر «مرحوم نائینی»: ایشان در تقریر خود محذور را به نحوی بیان می‌کنند که پاسخ وجود عینی و علمی آن را حل نمی‌کند. در این تقریر یک طرف توقف، عقلی و طرف دیگر توقف، شرعی دانسته می‌شود و به این وسیله تحقق محذور در مقام فعلیت نیز ثابت می‌شود. طبق این تقریر:

از طرفی به حکم عقل وجود علمی و عینی قصد امتثال امر (و به‌طور کلی تقسیمات ثانویه) متوقف بر تحقق امر در مرتبه‌ی قبل است (وجود علمی قصد امتثال امر متوقف بر وجود علمی امر است وجود عینی قصد امتثال امر متوقف بر وجود عینی قصد امتثال امر است)؛

و از طرف دیگر اگر مولا بخواهد در مرحله‌ی فعلیت و ابراز انشاء، قصد امتثال امر را در متعلق حکم لحاظ کند، شرعاً تحقق امر متوقف بر قصد امتثال امر می‌شود؛ زیرا شارع با امر، مطلوب خود را ابراز می‌کند و در همین خطاب شارع امر به متعلق خود متوقف است.

پاسخی که طبق تقریر سابق ارائه می‌شد نسبت به این تقریر کارایی ندارد؛ زیرا:

در تقریر سابق در یک مرحله وجود عینی قصد امتثال لازم است و در مرحله‌ی دیگر وجود علمی آن؛

اما در این تقریر در هر دو مرحله وجود عینی قصد امتثال لازم است؛ زیرا:

از طرفی همان‌گونه که در تقریر سابق نیز آمده است، این وجود عینی قصد امتثال امر است که بر امر متوقف است؛

و از طرف دیگر:

برخلاف تقریر سابق، توقف امر بر قصد امتثال امر، عقلی نیست تا وجود علمی قصد امتثال امر کافی باشد؛

بلکه توقف امر بر قصد امتثال امر، شرعی است و به همین جهت وجود عینی قصد امتثال امر لازم است.

توضیح اینکه شرعی بودن توقف به این معناست که امر متوقف بر متعلقی است که در خطاب شارع آمده است. به نظر «مرحوم نائینی» متعلقی که در خطاب شارع اخذ می‌شود، گرچه در مرحله‌ی انشاء عنوان وجود علمی وجود مرآتی است؛ اما زمانی که حکم به فعلیت می‌رسد، از عنوان به معنوی سرایت می‌کند. به همین دلیل به نظر «مرحوم نائینی» متعلق امر در مرحله‌ی فعلیت، معنوی است که وجودی علمی نیست، بلکه طبیعت به حمل شایع است که وجودی عینی دارد. در نتیجه:

در هر دو توقف، وجود عینی قصد امتثال امر لازم است؛

و پاسخ وجود عینی وجود علمی قصد امتثال امر برای حل این محذور کارایی ندارد.

این محذور در تقسیمات اولیه وجود ندارد؛ زیرا در تقسیمات اولیه:

گرچه توقف شرعی وجود دارد؛ یعنی فعلیت حکم متوقف بر موضوع است؛

اما توقف عقلی وجود ندارد؛ زیرا لحاظ موضوع (تقسیمات اولیه) متوقف بر لحاظ امر نیست.

مؤید تحقق محذور در تقسیمات ثانویه این است که تصرف شارع در محذور عقلی ممکن نیست و به همین جهت شارع برای رفع محذور، توقف شرعی را ایجاد نکرده است؛ یعنی در زمان خطاب، تقسیمات ثانویه را در متعلق خطاب اخذ نکرده است. محذور مرحله‌ی انشاء

در این مرحله:

دور وجود ندارد؛ زیرا:

گرچه به حکم عقل وجود عینی قصد امتثال امر متوقف بر انشاء حکم است؛

اما به لحاظ شرع انشاء حکم متوقف بر وجود عینی قصد امتثال امر نیست، بلکه وجود علمی قصد امتثال امر

کافی است؛²³¹

231- به‌طور مثال خطابات‌هایی که مربوط به عصر ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف هستند (مانند نحوه‌ی قضاوت ایشان) هم‌اکنون نیز انشاء شده‌اند؛ اما چون موضوع آنها فعلی نیست، به فعلیت نرسیده‌اند.

اما محذور دور (تقدم الشيء على نفسه یا تناقض) وجود دارد.

بیان نبود دور در این مرحله: به نظر «مرحوم نائینی» توقف امر بر قصد امتثال توقف شرعی است؛ یعنی امر متوقف بر متعلق است که در خطاب شارع آمده است. از آنجایی که به نظر «مرحوم نائینی» متعلق خطاب شارع در مرحله‌ی انشاء، عنوان بوده و عنوان وجودی علمی و مرآت‌ی است، دور پدید نمی‌آید؛ زیرا موقوف و موقوف علیه دو شیء خواهد بود و بین این دو اتحاد نیست؛ یعنی:

آنچه بر امر توقف دارد، وجود عینی قصد امتثال است؛

و آنچه امر بر آن توقف دارد، وجود علمی قصد امتثال است.

بیان تحقق محذور دور در این مرحله: به نظر «مرحوم نائینی» امر در عبادت موضوعیت دارد. به همین جهت برای اینکه مولا بتواند به فعلی امر عبادی کند، باید قصد امتثال امر محقق باشد و در متعلق آن امر اخذ شود. اگر قصد امتثال امر پیش از امر محقق باشد، تقدم امر بر خودش لازم می‌آید؛ زیرا:

از سویی امر متوقف بر قصد امتثال امر است؛ یعنی امر در صورتی عبادی می‌شود که قصد امتثال امر در متعلق آن اخذ شود؛

و از سوی دیگر قصد امتثال امر نیز متوقف بر امر است؛

و در نتیجه امر بر خودش مقدم خواهد شد.

اشکال: به نظر «مرحوم نائینی» متعلق امر در مرحله‌ی انشاء، عنوان است که وجودی علمی و مرآت‌ی دارد. در این صورت متقدم و متأخر، وجود عینی امر وجود علمی امر هستند و این صورت قابل فرض است.

پاسخ «مرحوم نائینی»: هر فرضی حتی فرض محال متعلق را نمی‌توان پذیرفت، بلکه وجود فرضی باید به نحوی باشد که به نحو انطباق کلی بر فرد، بر فعل خارجی منطبق شود. فرضی که در اشکال مطرح شده است، فرض محال بوده و بر فرد خارجی منطبق نمی‌شود. توضیح اینکه گرچه احکام شرعی اعتباری هستند، اما اعتباری بودن آنها به معنای مجرد فرض و اعتباری محض بودن آنها نیست؛ یعنی متعلق اعتبار شارع باید امری باشد که امکان تحقق عینی داشته باشد؛ نه اینکه صرفاً وجودی علمی باشد.²³² به عبارت دیگر گرچه در انشاء وجود عینی متعلق لازم نیست وجود علمی آن برای تحقق انشاء کافی است؛ اما نمی‌توان در مرحله‌ی انشاء هر وجود علمی‌ای متعلق انشاء قرار بگیرد؛ زیرا احکام اعتباری مجرد فرض نیستند و باید بر وجود عینی منطبق شوند.

در نتیجه در احکام شرعی:

گرچه دور محقق نیست؛

اما محذور دور یعنی توقف الشيء على نفسه محقق است؛ زیرا همان طبیعت بالحمل شایع که از امر متأخر است، باید مقدم بر امر نیز باشد.

پس علاوه بر محذور مقام امتثال که مورد قبول «مرحوم آخوند» نیز بود، به نظر «مرحوم نائینی» محذور مقام جعل نیز هم در مقام فعلیت و هم در مقام انشاء وجود دارد و به همین جهت تقیید متعلق امر به قصد قربت ممکن و معقول نیست و در نتیجه اطلاق متعلق نیز ممکن و معقول نیست.

نکته: «مرحوم نائینی» جعل احکام را به نحو قضایای حقیقیه می‌دانند. طبق این مبنا موطن جعل و انشاء فقط عقل بوده و مولا موضوع را مفروض گرفته می‌گوید در هر زمانی که موضوع محقق شود، حکم بر آن مترتب می‌شود. اینکه هم اکنون موضوع محقق است یا محقق نیست مد نظر شارع نیست؛ اما تا زمانی که موضوع تحقق پیدا نکند، حکم به فعلیت نخواهد نرسید. در نتیجه فعلیت حکم وابسته به فعلیت موضوع بوده و در مقام انشاء دور لازم نمی‌آید؛ زیرا در مقام انشاء به فعلیت رسیدن متعلق شرط نیست وجود علمی متعلق برای انشاء کافی است. در عین حال در مقام انشاء محذور دور محقق است؛ زیرا گرچه احکام به نحو قضایای حقیقیه بوده و موطن آنها ذهن است؛ اما فرض دو گونه است:

فرضی که از باب فرض المحال بوده و مجرد فرض است؛ همانند اجتماع نقیضین؛

و فرضی که مجرد فرض نبوده و مبتنی بر منشأ انتزاع واقعی است که احکام شرعی از این قسم هستند. احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی بوده و به همین جهت ممکن نیست شیئی که حرمت آن جعل شده واجب باشد یا بالعکس. به‌طور مثال جعل وجوب به جهت مصلحت غالبه‌ی ملزمه داشتن فعل است و فرض حرمت فعلی که چنین ویژگی‌ای دارد، فرض محال بوده و از شارع صادر نمی‌شود.

ممکن نبودن تقیید خطاب به تقسیمات ثانویه در مقام امتثال

اگر عبد بخواهد عملی عبادی را امتثال کند و دچار تشریع نشود، باید ذات عمل دارای امر باشد؛ در حالی که اگر مولا به عمل مقید به قصد قربت امر کند، ذات عمل بدون امر بوده و امتثال قصد قربت توسط عبد موجب تشریع می‌شود. توضیح اینکه

امثال قصد قربت به این نحو انجام می‌شود که فعل متقربا الی الله انجام شود؛ درحالی‌که خود فعل امر ندارد و چون امر در عبادت موضوعیت دارد، نمی‌توان بدون امر، فعلی را به قصد امثال امر به جای آورد. اشکال: اگر امر به «عمل به همراه قصد قربت» تعلق بگیرد، امر ضمنی به «ذات عمل» نیز محقق خواهد بود و به همین دلیل عبد می‌تواند قصد امثال امر را اتیان کند. پاسخ: قصد قربت:

یا شرط است: در این صورت مأمور به حصه‌ی مضیق یعنی وجود واحد مقید به قصد قربت است. این مأمور به واحد، واجب نفسی است و همان حصه‌ای از عمل است که همراه شرط است و در نتیجه نمی‌توان «ذات عمل» را دارای امر دانست؛

یا جزء است: در این صورت امر ضمنی به اجزاء در ضمن امر به کل است و اگر امر به کل دارای محذور بوده و اثری نداشته باشد، امر به جزء نیز فاقد اثر خواهد بود؛ زیرا امر به جزء فرع امر به کل است. در نتیجه در مقام امثال نیز محذور وجود دارد و به همین دلیل در تمامی مراحل حکم، محذور پدید خواهد آمد. توضیح اینکه چون مولا می‌داند که عبد قدرت بر امثال ندارد، از ابتدا حکم را به این نحو (مقید به قصد امثال) انشاء نمی‌کند و این حکم دارای فعلیت و تنجز نیز نخواهد شد. با بررسی خطابات شارع نیز این مطلب به دست می‌آید که هیچ‌یک از خطابات که در مورد تکالیف عبادی مانند نماز، روزه و... هستند، به این نحو انشاء نشده‌اند، بلکه ابتدا در یک خطاب به «ذات عمل» امر شده است و سپس در خطابی دیگر قصد قربت را نیز بیان کرده است. مطلب ششم: موضوعیت یا طریقت داشتن امر در عبادی بودن تکلیف

مطالبی که تا کنون بیان شد، بنا بر موضوعیت داشتن امر در عبادی بودن تکلیف است اما دو مبنای دیگر نیز در این زمینه وجود دارد که باید مطالب را طبق هر یک از آنها نیز بررسی کرد. مبنای اول این است که مصحح عبادی بودن یک تکلیف و حقیقت قصد قربت، خصوص قصد امثال امر است و مواردی دیگری مانند «ترس از جهنم»، «شوق به بهشت»، «قصد شکر نعمت» و... قصد قربت نیستند، بلکه دواعی قصد قربت هستند.²³³ در نتیجه:

اگر تکلیف به جهت امر خداوند امثال شود، عبادت صورت گرفته است و در غیر این صورت فعلی که انجام شده عبادت نبوده است؛

و اینکه بنده به جهت «ترس از جهنم» و... امر خداوند را در امثال لحاظ می‌کند، داعی بر قصد امثال است. از آنجایی که طبق این مبنا قصد قربت به معنای قصد امثال امر است، امر در عبادیت موضوعیت پیدا می‌کند و اگر امر شارع به فعلی تعلق نگیرد، انجام آن فعل به جهت «شوق بهشت» و... عبادت نخواهد بود و عبادت دانستن فعلی که امر شارع به آن تعلق نگرفته، بدعت و تشریع خواهد بود.

طبق این مبنا مقام امثال نیز دارای محذور خواهد بود؛ زیرا:

برای امثال عمل نیاز به قصد قربت است؛

قصد قربت به معنای قصد امثال امر است؛

قصد امثال امر نیازمند تعلق امر به فعل است؛

درحالی‌که ذات عمل دارای امر نیست.

مبنای دوم این است که آنچه در عبادی بودن عمل موضوعیت دارد، ملاک و مصلحت عمل است و امر در عبادی بودن تکلیف موضوعیت ندارد، بلکه طریقی برای احراز ملاک است.²³⁴ طبق این مبنا:

قصد قربت به معنای قصد امثال امر نیست، بلکه قصد امثال امر یکی از مراتب قصد قربت است؛

و قصد ملاک و مصلحت برای امثال قصد قربت کافی است و نیازی به قصد امثال امر نیست.

تمامی محذورهایی که طبق مبنای اول بیان شد، در صورت قائل شدن به این مبنا نیز وجود دارند و تنها تفاوت در نحوه‌ی بیان آنهاست. طبق این مبنا:

در مقام جعل محذور وجود دارد؛ زیرا:

در مرحله‌ی انشاء، محذور دور یعنی تقدم الشيء علی نفسه و تناقض لازم می‌آید؛

و در مرحله‌ی فعلیت، دور لازم می‌آید؛

و در مقام امثال نیز محذور تشریع وجود دارد.

233- برخی از علما مانند «صاحب جواهر»، «مرحوم نائینی» این مبنا را پذیرفته‌اند و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه متهاافت است.

234- برخی علما مانند «شیخ انصاری» قائل به این مبنا هستند.

تنها تفاوت بیان این محذورها این است که:

در مبنای اول از امر برای بیان محذور استفاده شده است؛

و در مبنای دوم از ملاک برای بیان محذور استفاده شده است؛ اما به جهت اینکه تحقق ملاک از طریق امر به دست می‌آید، تمام محذورها تکرار می‌شوند؛ زیرا امر به عمل به همراه قصد قربت تعلق گرفته و ذات عمل فاقد امر است و به همین دلیل عبد دلیلی بر مصلحت داشتن ذات عمل نداشته و اتیان ذات عمل به قصد قربت تشریع خواهد بود. در نتیجه این مبنا نیز نمی‌تواند پاسخی به محذورهای مطرح شده باشد.

مبنای سوم²³⁵ این است که امر برای عبادی بودن تکلیف موضوعیت نداشته و قصد قربت مساوی قصد امتثال امر نیست، بلکه امر طریقت دارد. تفاوت این مبنا با مبنای دوم در این است که:

طبق مبنای دوم تنها طریق، منحصر در امر بود؛

اما طبق مبنای سوم طرق دیگری نیز برای کشف غرض شارع وجود دارد.

توضیح اینکه اصل عبادت و کرنش در برابر مولا امری تأسیسی نیست، بلکه امری فطری است و شارع صرفاً تغییراتی در آن اعمال می‌کند. میل به تواضع در برابر موجود کامل در تمامی انسان‌ها وجود دارد و حتی کسانی که به دنبال پول، قدرت و... هستند نیز به دنبال پاسخگویی به میل فطری خود هستند و اشتباه آنها در تشخیص مصداق موجود کامل است.

تغییراتی که شارع در عبادت انجام می‌دهد (بیان وجوب عبادت نسبت به یک موجود و حرمت عبادت نسبت به باقی یا بین شرایط عباداتی مانند نماز، روزه و...) نیز به این منظور است که موانعی را که باعث انحراف این امر فطری از مسیر اصلی خود می‌شوند به انسان گوشزد کند.

بنابر این عبادیت یک تکلیف:

نه به جهت امر است؛

و نه به جهت ملاک و مصلحتی که امر کاشف آن است،

بلکه منتسب کردن فعل به خداوند متعال است که البته عبد برای اضافه‌ی عمل به خداوند باید حجتی داشته باشد. این حجت گاهی امری است که از طرف شارع صادر می‌شود، گاهی سکوت مولا در مقامی است که شرایط احراز شده است، گاهی عقل است و... .

طبق این مبنا مفاد روایاتی که قصد قربت در آنها مطرح شده است²³⁶ صرفاً این مطلب است که عملی که برای خدا انجام نشده و به منظور جلب توجه مردم یا... باشد، مقبول نیست. در نتیجه آنچه در عبادات شرط است ریایی نبودن عمل است و روایاتی که در مورد قصد قربت هستند بیش از این را اثبات نمی‌کنند.

در صورتی که این مبنا مورد پذیرش قرار بگیرد:

محذورهای مقام جعل و امتثال لازم نمی‌آیند؛ زیرا طبق این مبنا عبد باید حجتی بر اضافه‌ی عمل به خداوند داشته باشد و ظهور حجتی است که عبد طبق آن مطلوبیت عمل نزد مولا را به دست آورده است؛ یعنی وقتی مولا به عمل همراه قصد قربت امر می‌کند، به جهت اینکه عبد با قصد قربت آشنا بوده است، این مطلب را متوجه می‌شود که اگر عمل را متقرباً الی الله انجام دهد، به خداوند تقرب پیدا می‌کند. این فهم عبد ظهور بوده و ظهور نیز حجت است؛ اما محذور دیگری لازم می‌آید که دو مبنای قبل نیز به آن مبتلا هستند.

«مرحوم نائینی» در بیان این محذور می‌فرماید: دواعی (قصد امتثال امر طبق مبنای اول، قصد ملاکی که از امر استفاده می‌شد طبق مبنای دوم یا مطلق اضافه‌ی عمل به خداوند طبق مبنای سوم) نمی‌توانند متعلق اراده‌ی فاعل باشند و به عبارت دیگر داعی علت و منشأ اراده است و چیزی که علت اراده بوده و بر آن تقدم دارد، نمی‌تواند متعلق اراده باشد. متعلق اراده باید فعل باشد و اراده نمی‌تواند به قصد تعلق بگیرد، یعنی قصد القصد معنا ندارد.

از آنجایی که اراده‌ی قصد معنا ندارد، قصد نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شود؛ زیرا:

امر اراده‌ی تشریعی مولا است؛

و اخذ شدن قصد در متعلق امر به معنای تعلق گرفتن اراده به قصد خواهد بود.

در نتیجه اینکه عبد عمل را به خداوند متعال اضافه کند، داعی بوده و:

سبب امر به عمل می‌شود؛

نه اینکه متعلق امر الهی قرار بگیرد.

بنابر این قصد قربت حتی طبق مبنای سوم نمی‌تواند در متعلق اراده قرار بگیرد.

نقد اول

235- مبنای مختار.

236- «وسائل الشیعه»، جلد 1، ابواب مقدمه‌ی عبادات.

همان‌گونه که در بیان مبنای سوم گفته شد، از روایات قصد قربت تنها ریایی نبودن عمل استفاده می‌شود نه بیش از آن.

نقد دوم

این مطلب که «اراده به قصد تعلق نمی‌گیرد» مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

اراده‌ی یک شخص به قصد خودش تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا لغو است؛

اما تعلق اراده‌ی یک شخص به قصد شخصی دیگر ممکن است.

توضیح اینکه بر اساس مسلک مختار در انشاء:

مولا به مصالح و مفاسد اعمال علم دارد؛

و بر اساس این مصالح و مفاسد، احکام را انشاء می‌کند؛

و این انشاء را به یکی از طرق متعارف به بندگان ابراز می‌کند؛

و هر گاه شروط عامه و خاصه در مکلفی محقق شود، این احکام برای او فعلیت پیدا کرده و مکلف امر را اطاعت کرده یا عصیان می‌کند.

با توجه به این مطلب:

اگر مولا بداند که مصلحت عملی جز با قصد قربت حاصل نمی‌شود،

انشایی که از او صادر می‌شود ضیق خواهد بود؛ یعنی مولا عمل به همراه قصد قربت را طلب خواهد کرد؛

و به طریقی این مطلب را به مکلفین نیز ابراز کرده و به آنها اعلام می‌کند که ذات عمل متعلق اراده نیست، بلکه عملی است که همراه با قصد قربت باشد.

در چنین مواردی:

اراده‌ی خداوند به قصد مکلفین تعلق گرفته است؛

و آنچه سبب و داعی اراده‌ی خداوند است، قصد مکلفین نیست، بلکه علم الهی به مصلحت است.

به عبارت دیگر:

علم خداوند منشأ اراده‌ی او می‌شود،

و اراده‌ی خداوند منشأ انشاء او می‌شود،

و انشاء به مکلفین ابراز می‌شود،

و چون عبد علم پیدا می‌کند که غرض مولا بدون قصد تقرب محقق نمی‌شود، اراده می‌کند که از عمل خود قصد تقرب به خداوند را داشته باشد.

در نتیجه تعلق اراده به قصد دارای محذور نبوده و طبق مبنای سوم که مبنای مختار است، تعبدی و توصلی بودن به لحاظ عقلی با اطلاق متعلق قابل پذیرش است. در عین حال چون رویه‌ی شارع به این نحو نبوده است که تکالیف عبادی را به این صورت

بیان کند، معتقدیم در این موارد اطلاق لحاظی شکل نمی‌گیرد؛ گرچه اطلاق ذاتی ممکن است.

نقد سوم

از آنجایی که اصل عبادت تأسیسی نیست، اگر شارع به عملی (مانند عزاداری) امر کرده و تغییری در آن ایجاد نکند، این ملازمه‌ی عرفیه محقق می‌شود که غرض شارع با عمل متعارف (مانند نوع خاصی از عزاداری) تأمین می‌شود و همین که

منعی از شارع نسبت به عمل متعارف صادر نشود، نشان می‌دهد که این عمل برای تأمین غرض مولا کافی است.

مطلب هفتم: متمم جعل

برخلاف تقسیمات اولیه، در تقسیمات ثانویه امکان تمسک به اطلاق خطاب وجود ندارد (عدم امکان عقلی در بیان «مرحوم نائینی» و متعارف نبودن این رویه طبق مبنای مختار)؛ و به عبارت دیگر در تقسیمات ثانویه نمی‌توان اطلاق را به همان

صورتی احرار کرد که در تقسیمات اولیه احرار می‌شود؛ اما در عین حال در تقسیمات ثانویه نیز می‌توان شمول را کشف کرد.

پس:

در تقسیمات اولیه می‌توان اطلاق را احرار کرد؛ زیرا در تقسیمات اولیه کشف اطلاق با توجه به متعلق انجام می‌شود؛ یعنی به جهت اینکه مولا در مقام بیان بوده و مقسم را در متعلق ذکر نموده و قیدی را که در یکی از اقسام وجود داشته

در متعلق ذکر نکرده است، اطلاق خطاب کشف می‌شود. به‌طور مثال تقسیم رقبه به مومنه و کافره، تقسیم اولی است²³⁷

و مولا با جمله‌ی «اعتق رقبه» امر به آزاد کردن بنده می‌کند. در این مثال مولا رقبه را که مقسم است، به‌عنوان متعلق

امر ذکر نموده و با اینکه در مقام بیان بوده است، قید مومنه یا غیر مومنه را به آن اضافه نکرده است و به همین جهت

از اطلاق خطاب کشف می‌شود که مراد مولا همان مقسمی است که در متعلق آمده است؛

²³⁷ - زیرا رقبه‌ی مومنه و کافره قبل از امر به عتق هم قابل فرض است و هم قابل تحقق.

اما با توجه به مطالبی که گذشت، این نحوه‌ی تمسک به اطلاق در تقسیمات ثانویه جاری نمی‌شود؛ اما در عین حال در تقسیمات ثانویه می‌توان به نتیجه‌ی اطلاق دست یافت و توصیلی بودن عمل را ثابت کرد.

توضیح اینکه گرچه قیدی که از تقسیمات ثانویه باشد در متعلق خطاب اخذ نمی‌شود؛ اما ممکن است در غرض مولا وجود داشته باشد و مولا باید غرض خود را به طریقی به مکلفین بفهماند. با توجه به این مطلب اگر مولا در مقام امتثال از بیان قید دیگری خودداری کرد، می‌توان این مطلب را احراز نمود که مراد مولا مطلق بوده و تمامی حصص را شامل می‌شده است.

«مرحوم نائینی» این مطلب را «متمم الجعل» یا «نتیجه الاطلاق» می‌نامد.

در نتیجه سکوت مولا از اعتبار قصد امتثال در مرتبه‌ی تحقق انقسام باعث حصول نتیجه الاطلاق می‌شود و به همین دلیل در مواردی مانند امر به معروف و نهی از منکر می‌توان گفت مولا خطاب دیگری نیاورده و متممی برای امتثال بیان نکرده است و این مطلب کاشف از مطلق بودن غرض و توصیلی بودن عمل دارد.

مطلب هشتم: پاسخ به «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» فرض تعدد امر را بررسی کرده و این اشکال را بر آن وارد کردند: اگر مولا امری مولوی به «ذات عمل» و امر مولوی دیگری به «عمل به همراه قصد قربت» داشته باشد و مکلف «ذات عمل» را اتیان کند، دو فرض متصور است: با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط می‌شود: در این صورت موضوعی برای امر دوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا با سقوط امر اول، دیگر مأمور به وجود ندارد تا مکلف آن را با قصد امتثال امر به جا بیاورد؛

با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط نمی‌شود: در این صورت مولا باید این مطلب را به عبد بفهماند وقتی این مطلب به عبد فهمانده شد، خطاب دوم لغو می‌شود؛ زیرا عقل به این نکته پی می‌برد که مانع سقوط تکلیف، قصد قربت بوده است؛ زیرا تمامی اجزاء و شرایط به جا آورده شده و تنها قصد قربت اتیان نشده است. در نتیجه برای بیان قصد قربت، امر دوم لغو بوده و نیازی به آن نیست و عقل به این مطلب پی می‌برد.

پاسخ «مرحوم نائینی» به این اشکال این است که هم خطاب اول و هم خطاب دوم از یک غرض نشأت می‌گیرند و به همین جهت در جایی که تعدد خطاب محقق است:

دو امر مولوی محقق نمی‌شوند، بلکه جعلی واحد محقق است که بخشی از آن با خطاب اول به مکلف رسیده است و بخشی از آن با خطاب دوم به او فهمانده شده است.

در چنین مواردی خطاب دوم مولوی نیست، بلکه ارشاد به شرط یا جزء بودن قصد قربت است و به همین دلیل «متمم الجعل» نامیده شده است؛ یعنی خطابی که متمم و تکمیل کننده‌ی بیان سابق در مورد جعل است و خود، جعلی مستقل نیست.

در نتیجه اگر مکلف ذات عمل را اتیان کند، غرض مولا تأمین نشده و تکلیف اول ساقط نمی‌شود.

تکلیف دوم تکلیفی ارشادی است و به همین جهت حتی اگر عقل آن را بفهمد، لغو نخواهد بود. علاوه بر این عقل نمی‌تواند تکلیف دوم (لزوم قصد قربت) را درک کند؛ زیرا عقل تنها به این نکته پی می‌برد که عمل او ناقص بوده است و نمی‌تواند این مطلب را احراز کند که نقص عمل او به جهت فقدان قصد قربت بوده است.

طرح این اشکال توسط «مرحوم آخوند» به این جهت بوده که ایشان تصور کرده‌اند هر امری ملاکی مستقل نیاز دارد و به همین جهت امر دوم را بدون موضوع یا لغو دانسته است؛ درحالی‌که در متمم الجعل، تنها یک ملاک وجود دارد که با دو خطاب بیان شده است و به همین دلیل خطاب دوم:

بدون موضوع نخواهد شد؛ زیرا تکلیف اول ساقط نمی‌شود؛ و لغو نیز نخواهد شد؛ زیرا هم عقل پی به لزوم قصد قربت نمی‌برد و هم اگر این نکته را بفهمد، خطاب دوم ارشادی بوده و خطاب ارشادی به حکم عقل لغو نیست.

مطلب نهم: بررسی مدعای «مرحوم آخوند»

مدعای «مرحوم آخوند» این بود که قصد قربت از مواردی است که عقل آنها را درک می‌کند و از آن دسته کیفیات اطاعتی است که موکول به نظر عقل بوده و شارع در آن دخالتی ندارد.

«مرحوم نائینی» این کلام «مرحوم آخوند» را مبهم می‌داند. شارحین کلام «مرحوم آخوند» نیز در تفسیر کلام ایشان اختلاف نظر دارند:

اکثر شارحین با توجه به ظهور عبارت ایشان معتقدند نظر ایشان این است که قصد قربت از مستقلات عقلیه است و شارع در این حیطة دخالت نمی‌کند؛

و برخی از شارحین نیز معتقدند نظر ایشان این است که قصد قربت از غیر مستقلات عقلیه است؛ یعنی عقلی بودن قصد قربت همانند عقلی بودن مقدمه‌ی واجب است که صغرای آن با توجه به شرع به دست می‌آید؛ یعنی: از آنجایی‌که عقل با توجه به خطاب شارع به این نکته پی می‌برد که غرض مولا بدون قصد قربت تأمین نمی‌شود، به این مطلب

حکم می‌کند که عمل باید به صورت تبعدی انجام شود. در اینجا عقل به ملاک احکام دسترسی ندارد، بلکه با توجه به خطاب ثانویه‌ی شارع، ملاک را کشف می‌کند.

«مرحوم نائینی» هر دو تفسیر را نادرست می‌دانند. به نظر ایشان:

تفسیر اول گرچه با عبارت «مرحوم آخوند» سازگار است اما بطلان آن روشن است؛ زیرا قصد قربت مانند عدل و ظلم نیست که عقل مستقلاً آن را تشخیص بدهد.²³⁸ عقل به ملاک احکام دسترسی ندارد و مستقلاً نمی‌تواند تبعدی یا توصیلی بودن تکلیف را به دست آورد؛ و تفسیر دوم:

گرچه با عبارات «مرحوم آخوند» سازگار نیست، زیرا تبعدی بودن عمل با توجه به خطاب شارع به دست آمده است و نمی‌توان از این مطلب با «مستقل بودن عقل در درک قصد قربت و عدم دخل شارع در آن» تعبیر کرد؛

اما اگر بتوان این کلام را به نحوی منطقی توجیه کرد، کلام «مرحوم نائینی» در مورد متمم جعل ثابت خواهد شد و کلام «مرحوم آخوند» و کلام «مرحوم نائینی» مانند خواهند بود.

نقد

در مورد تفسیر کلام «مرحوم آخوند»:

همانند «مرحوم نائینی» معتقدیم با اینکه تفسیر دوم خلاف ظاهر عبارت «مرحوم آخوند» است؛ اما همین تفسیر درست است؛

ولی معتقدیم با این تفسیر، کلام «مرحوم آخوند» و کلام «مرحوم نائینی» با هم تفاوت خواهند داشت؛ زیرا:

«مرحوم آخوند» بین قیود مغفول عنه و قیود غیر مغفول عنه قائل به تفصیل می‌شوند و این تفصیل باعث می‌شود که ایشان در مورد قیودی مانند قصد قربت تمسک به اطلاق را ممکن ندانند؛ اما در مورد قیودی مانند قصد وجه و قصد تمیز تمسک به اطلاق را ممکن بدانند؛

در حالی که «مرحوم نائینی» این تفصیل را مطرح نمی‌کنند.

کلام «مرحوم بروجردی»²³⁹

اشکال به رویه‌ی بحث تبعدی و توصیلی

شیوه‌ی طرح بحث تبعدی و توصیلی به این نحو است که ابتدا تعریفی از تبعدی و توصیلی ارائه شده و پس از توضیح مختصری در این باره، به مسئله‌ی شک در تبعدی یا توصیلی بودن پرداخته می‌شود و این بحث، بحث اصلی قرار می‌گیرد. این سیر بحث از زمان «مرحوم آخوند» رواج یافته و نیاز به اصلاح دارد.

شیوه‌ی مناسب طرح بحث در این مسئله این است که ابتدا باید تبعدی و توصیلی و موضوعیت داشتن یا نداشتن امر به عنوان بحثی مهم به صورت کامل تبیین شوند و سپس مسئله‌ی شک در تبعدی و توصیلی به عنوان یکی از فروعات بحث مطرح شود. به عبارت دیگر در سیر بحث:

باید معنای قصد قربت و تبعدی و توصیلی به درستی تبیین شود و مواردی مانند موضوعیت داشتن امر، موضوعیت داشتن غرض و کاشف بودن امر، کاشف منحصره بودن یا غیر منحصره بودن امر و... مورد بحث قرار بگیرند و سپس بحث شک در تبعدی و توصیلی بودن مطرح شود؛

نه اینکه اصالت را به بحث شک در تبعدی و توصیلی بودن داد و در خلال مباحث به معنای قصد قربت نیز اشاره کرد.

اصلاح رویه‌ی بحث با تبیین تبعدی و توصیلی

به جهت اینکه از طرفی «مرحوم بروجردی» به دنبال تبیین این بحث هستند و تعریف‌های مختصر را کافی نمی‌دانند و از طرفی اصل این بحث مربوط به کتاب الصلاه است، ایشان تنها به تبیین مسلک خود می‌پردازند و مسالک مخالف، دلایل و نقد آنها را در این بحث مطرح نمی‌کنند.

طریقی بودن امر در بحث تبعدی و توصیلی و غیر منحصره بودن این طریق

ریشه‌ی تبعدی و توصیلی بودن نیز همانند دیگر انشائات شارع در غرض مولا است؛ یعنی:

در تمامی انشائات:

مولا از انشاء خود هدف و غرضی دارد که همان علم او به مصالح و مفاسد است؛

این غرض، داعی انشاء و اعتبار حکم در نفس مولا می‌شود؛

238- البته «مرحوم نائینی» در صغرای عدل و ظلم نیز اشکال دارند. به نظر ایشان نمی‌توان با عقل حق هر کس را مشخص کرد تا حکم به عدل یا ظلم بودن یک رفتار نسبت به او داد.

این اعتبار به وسیله‌ی یکی از قالب‌های عرفی به مکلف ابراز می‌شود؛ و پس از ابراز است که مکلف آن را اطاعت کرده یا عصیان می‌کند؛ و تعبدی و توصلی نیز به این صورت شکل می‌گیرد که:

غرض مولا:

گاهی به انجام عمل با قصد قربت تعلق می‌گیرد که این واجب، تعبدی نام دارد؛ و گاهی به انجام ذات عمل تعلق می‌گیرد که این واجب، توصلی نام دارد؛ این غرض داعی انشاء می‌شود؛ و سپس این انشاء به مکلفین ابراز می‌شود.

نکته: «مرحوم بروجردی» تعبدی و توصلی را منحصر در واجبات نمی‌دانند، بلکه معتقدند مستحبات نیز می‌توانند تعبدی یا توصلی باشند.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که امر برای عبادی بودن یک عمل موضوعیت ندارد، بلکه صرفاً قالب و طریقی برای ابراز انشاء است. همچنین این طریق، طریق منحصره نیست. توضیح اینکه عبادت (اصل عبادت نه کیفیت آن) از تاسیسات شارع نیست، بلکه خضوع در برابر مولا است که چنین امری در عرف نیز وجود دارد. به همین دلیل برای تقرب جستن به یک عمل مانند مدح ائمه علیهم‌السلام نیازی به صدور امر از طرف شارع نبوده و عدم نهی از آن کافی است؛ اما اگر عملی مانند سجده به غیر خداوند متعال مورد نهی شارع قرار گرفت، آن عمل عبادت نبوده و نهی، کاشف از مفسده داشتن آن است. در نتیجه عبادت بودن یک عمل، انجام آن عمل به قصد قربت به خداوند متعال است و نیازی به امر داشتن نیست. حتی عبادت بودن یک عمل نیازی به قصد تفصیلی نداشته و در بسیاری از موارد لحاظ اجمالی نیز برای عبادت بودن عمل کفایت می‌کند. به‌طور مثال شخصی که خوابیده است گرچه التفات تفصیلی به عمل خود ندارد؛ اما چون پیش از خواب این انگیزه را داشته که استراحت او برای آماده شدن جهت انجام کار الهی باشد، خواب او نیز عبادت است.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که برای عبادت بودن یک عمل: نیازی به امر نیست و در صورتی که عملی امر نداشته باشد، نمی‌توان انجام آن عمل به قصد تقرب را بدعت و تشریع دانست و اشکال محذور مقام امتثال را مطرح کرد؛

و همچنین نیازی به لحاظ تفصیلی مولا در مقام جعل و لحاظ تفصیلی عبد در مقام امتثال نیست. نکته: اگر عمل به داعی امتثال امر مولا انجام شود، فعل عبادت خواهد بود؛ اما برای عبادت بودن عمل لزوماً به داعی امتثال امر توسط عبد و تحقق امر از شارع نیازی نیست و در صورت امر نداشتن عمل، نمی‌توان انجام آن به قصد تقرب را تشریع دانست.

نکته: طریقی بودن امر به این معنا نیست که هر عملی عبادت دانسته شود، بلکه به این معناست که مکلف باید برای انتساب عمل به مولا حجت داشته باشد و این حجت همان‌گونه که می‌تواند به سبب امر داشتن عمل احرار شود، می‌تواند به جهت دیگری نیز حاصل شود. به‌طور مثال اگر نوع خاصی از احترام و بزرگداشت بین برخی مردم رایج باشد (مانند گل زدن به سر برای عزاداری) و شارع نیز آن را نهی نکند، می‌توان آن عمل را عبادت دانست (مانند انجام این عمل برای عزاداری امام حسین علیه‌السلام).

اشکال

طبق کلام «مرحوم بروجردی» امر برای امتثال موضوعیت نداشته و:

در توصیلات حتی فعلی که از روی غفلت انجام شود و غرض را تأمین کند کافی است؛ و در تعبدیات تنها التفات اجمالی به اینکه عمل به قصد تقرب انجام می‌گیرد کافی است. این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

امتنال به معنای اطاعت کردن است؛

اطاعت کردن به معنای انجام دادن متعلق امر است؛

و متعلق امر باید فعلی اختیاری و از روی اراده و قصد باشد و اگر شخصی بدون اراده باشد، نمی‌توان فعل او را امتثال دانست.

پاسخ

متعلق امر طبیعت بوده و قصد قربت و اراده‌ی فعل قید آن نیست؛ یعنی مولا به جهت اینکه به مصلحت داشتن فعلی علم داشته است، حکم آن را انشاء نموده و با امر که یکی از قالب‌های ابراز انشاء است، آن را ابراز کرده است. پس در متعلق امر، قصد و اراده اخذ نشده است و اراده کردن فعل به این جهت است که به لحاظ عقلی و عقلایی، امر کردن مولا به این منظور

است که در مکلف داعی انجام فعل ایجاد شود و ایجاد داعی در صورتی معقول است که مخاطب دارای قصد، التفات و اراده باشد.

به عبارت دیگر:

امر کردن مولا باید لغو نبوده و به منظور ایجاد داعی در مکلف باشد؛

ایجاد شدن داعی نیز در صورتی است که مکلف دارای التفات و اراده است و اگر مکلف فاقد اراده بود، امر مولا لغو می‌شود؛

اما اگر لغویت به دلیل دیگری منتفی شود، امر کردن مولا محذوری نخواهد داشت.

به‌طور مثال مولا طبیعت غسل اول ماه را دارای مصلحت می‌داند و به همین جهت به این طبیعت امر می‌کند. این امر کردن لغو نبوده و به منظور التفات پیدا کردن مکلفین و انجام دادن فعل صورت می‌گیرد. حال اگر تنها بخشی از مکلفین به واسطه‌ی امر این فعل را انجام دهند، این امر از لغویت خارج می‌شود.

در نتیجه قصد در متعلق امر لحاظ نشده و به همین جهت:

نمی‌توان گفت اگر مکلفی قصد انجام عمل را نداشته باشد، امر را امتثال نکرده است،

بلکه هر مکلفی غرض مولا را (که ریشه‌ی انشاء است) تأمین کند، امر را امتثال نموده است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که:

آنچه در زمینه‌ی امتثال اهمیت دارد، حصول غرض مولا است که:

گاهی با انبعائی که از طرف مولا ایجاد شده تأمین می‌شود؛ مانند غسل جمعه به جهت امر مولا؛

و گاهی با نفس عمل محقق می‌شود؛ به‌طور مثال اگر کسی در روز جمعه‌ی اول ماه به نیت غسل اول ماه

غسل کند و به اول ماه بودن علم نداشته باشد؛ اما لحاظ اجمالی (تصمیم بر انجام مطلوب مولا) داشته باشد،

غسل اول ماه نیز برای او محسوب می‌شود. چنین شخصی به دنبال انجام دادن مطلوب مولا است ولی از اول

ماه بودن غافل است و به دلیل همین قصدی که دارد، غسل اول ماه نیز برای او محسوب می‌شود؛

و با حصول غرض مولا، امر نیز ساقط می‌شود؛ زیرا صدور امر معلول غرض مولا بوده است و با تأمین شدن

غرض، امر نیز ساقط می‌شود.

این مطلب مورد پذیرش علمای قبل از «شیخ انصاری» نیز بوده و ایشان قصد قربت را قید متعلق امر نمی‌دانسته‌اند، بلکه اگر خطابی از شارع یافت می‌شد که طبق آن، غرض تأمین غرض مولا را مشروط به قصد قربت می‌کرد، عمل را تعبدی می‌دانستند و در غیر این صورت به اطلاق خطاب تمسک کرده، غرض مولا را با صرف انجام طبیعت قابل تأمین می‌دانستند و حکم به توصلی بودن عمل می‌کردند.

پس از «شیخ انصاری»²⁴⁰ این‌گونه تصور شد که قصد قربت نیز باید در متعلق اخذ شود و:

مواردی که اخذ آنها در متعلق ممکن است تقسیمات اولیه نامیده شدند و تمسک به اطلاق در آنها ممکن دانسته شد؛

و مواردی که اخذ آنها در متعلق ممکن نیست تقسیمات ثانویه نام گرفتند و حکم به عدم امکان تمسک به اطلاق در این تقسیمات شد.

منشأ تغییر رویه‌ی بحث

توصلی دانستن برخی تکالیف توسط علمای قبل از «شیخ انصاری» به دلیل تمسک آنها به اطلاق نبوده است، بلکه به نظر ایشان قصد قربت در متعلق اخذ نشده است و به همین جهت از اطلاق داشتن یا نداشتن خطاب نسبت به آن بحث نمی‌کردند. به نظر ایشان متعلق، طبیعت عمل بوده و قصد قربت در متعلق امر نیست، بلکه لزوم قصد قربت از این مطلب فهمیده می‌شود که گاهی مولا این مطلب را به مکلفین می‌فهماند که غرض او بدون قصد قربت تأمین نمی‌شود. به همین جهت ایشان همین که دلیلی بر تعبدی بودن نمی‌یافتند، حکم به توصلی بودن عمل می‌کردند.

این رویه پس از «شیخ انصاری» تغییر کرد. پس از ایشان قصد قربت در متعلق امر قرار گرفت و امکان تمسک به اطلاق خطاب مورد بحث صورت گرفت.

پس از تغییر طرح بحث، اخذ تقسیمات ثانویه در متعلق دارای محذور دانسته شد و نسبت به مقام جعل سه محذور و نسبت به مقام امتثال یک محذور بیان شد. سه محذور مقام جعل عبارت‌اند از: دور، محذور دور، جمع بین لحاظ آلی و استقلال و محذور مقام امتثال عبارت است از تشریع.

به نظر «مرحوم بروجردی» این طرح بحث صحیح نبوده و علاوه بر آن محذورهای بیان شده نیز قابل جواب هستند. به‌طور مثال با پاسخ وجود علمی و وجود عینی:

هم دور (وابسته بودن حکم به متعلق و وابسته بودن متعلق به حکم) پدید نمی‌آید؛ زیرا طبق این جواب متقدم، وجود علمی است و متأخر، وجود عینی است؛

هم محذور دور مرتفع می‌شود؛ زیرا طبق این جواب آنچه به لحاظ رتبه متقدم بوده و قدرت داشتن نسبت به آن شرط عقلی است، وجود علمی است و آنچه به لحاظ رتبه متأخر بوده و قدرت در مقام امتثال است، وجود عینی است؛ و هم محذور لحاظ آلی و استقلالی (طبق بیان «مرحوم نائینی» متعلق قصد نمی‌تواند قصد باشد، بلکه قصد باید لحاظ آلی داشته باشد و متعلق آن باید لحاظ استقلالی داشته باشد) حل می‌شود؛ زیرا طبق این جواب آنچه لحاظ آلی دارد، وجود علمی است و آنچه لحاظ استقلالی دارد، وجود عینی است.

محذور مقام امتثال نیز به 4 صورت تقریر شده است:

دور که برای بیان این محذور همان محذوری که در مقام جعل بیان می‌شد، در مقام امتثال نیز تکرار می‌شد؛ محذور دور که همان تقدم الشيء علی نفسه است؛

عدم قدرت عبد که به جهت امر نداشتن ذات عمل و تشریع بودن فعل مکلف است؛ و تسلسل که این‌گونه تقریر شده است:

هدف مولا از امر، امتثال عبد است؛

امتثال به معنای انجام متعلق امر است؛

متعلق امر «ذات عمل به قصد امر» است؛

در نتیجه برای اینکه عبد، امر را امتثال کند باید قصد امر نیز داشته باشد و:

این امر دوم نیز باید امتثال شود؛

امتثال به معنای انجام متعلق امر است؛

متعلق امر «ذات عمل به قصد امر» است؛

در نتیجه برای اینکه عبد امر دوم را امتثال کند باید قصد امر نیز داشته باشد و

این سلسله:

یا باید به جایی منتهی شود که نیاز به امر نباشد که این مطلب با موضوعی دانستن امر سازگار نیست؛

یا باید تا بی‌نهایت پیش برود که این مطلب به معنای محقق نشدن امتثال است.

گرچه این محذورها ذیل عنوان قصد قربت مطرح شده‌اند، اما اختصاصی به این مورد ندارند، بلکه در مورد تمامی تقسیمات ثانویه مطرح می‌شوند.

پاسخ به محذورهای مطرح شده پس از تغییر رویه‌ی بحث

برای بیان راه حل باید سه مقدمه تبیین شوند. اگر این مقدمات مورد پذیرش قرار بگیرند، تمامی محذورهایی که در تقسیمات مطرح شده‌اند حل خواهند شد. «مرحوم بروجردی» با بیان این سه مقدمه، کلام «مرحوم آخوند» را نپذیرفته و اشکالاتی را به ایشان وارد می‌کنند.

مقدمه‌ی اول: موضوعیت نداشتن و داعی نبودن امر

قصد قربت در عبادت شرط است و معنای قصد قربت و همچنین اطاعت این است که عمل برای مولا انجام شود. اگر شخصی عمل را به خاطر مولا انجام دهد، عرفاً در مسیر عبودیت دانسته شده و مستحق پاداش محسوب می‌شود.

مراتبی که برای قصد قربت بیان شده‌اند نیز:

از اموری نیستند که امر به آنها تعلق بگیرد؛

بلکه این امور بر اساس درجات و حالات بندگان پدید می‌آیند.

به‌طور مثال نمی‌توان به همه امر کرد که «باید عبادت را به قصد شکر نعمت به جا بیاورید»؛ زیرا:

برخی در مرتبه‌ای از بندگی قرار دارند که تنها هدف آنها از انجام عبادت، دوری از جهنم است،

برخی دیگر در مرتبه‌ای از بندگی قرار دارند که تنها هدف آنها از انجام عبادت، رسیدن به بهشت است،

و برخی به جهت محبت شدیدی که به خداوند متعال دارند، عبادت را انجام می‌دهند؛ هرچند بهشت و جهنمی نباشد.

تمامی این بندگان فعل را به جهت تقرب به خداوند متعال انجام می‌دهند و قصد قربت از آنها متمشی می‌شود؛ اما قصد قربت آنها دارای مراتب متفاوتی است و این تفاوت مراتب به جهت تفاوت مراتب بندگی است و از اموری نیستند که امر به آنها تعلق بگیرد.

گرچه رشد کردن و صعود بندگان در این مراتب ممکن است؛ اما به هر حال این امر از امور قلبی بوده و نمی‌توانند متعلق امر قرار بگیرند.²⁴¹ تغییر این مراتب نیز به تدریج و با مرور زمان حاصل می‌شود و نمی‌توان به شخصی که در ابتدای مسیر است، امر کرد که عبادت خویش را به قصد فنا انجام دهد. چنین قصد قربتی از چنین شخصی متمشی نمی‌شود؛ زیرا وی فاقد ملکه‌ی این مرتبه از قصد قربت است.

در نتیجه این مطلب که «امر مولا داعی انجام فعل توسط عبد بوده و قصد قربت به معنای قصد امتثال امر است»، مورد پذیرش نیست؛ یعنی:

امر صادر شده از مولا صرفاً مطلوبیت عملی نزد مولا را نشان می‌دهد؛ نه اینکه داعی عبد بر انجام فعل باشد، و اگر شخصی واجد ملکات بوده و به دنبال بندگی خداوند متعال باشد، داعی انجام فعل را داشته و آن عمل را انجام می‌دهد و در غیر این صورت از انجام آن سر باز می‌زند.

به عبارت دیگر:

دواعی مربوط به قلب هستند؛

و امر، کاشف از مطلوبیت عمل نزد مولا است. مولا اعتبارات خویش را به شکل‌های مختلفی ابراز می‌کند و یکی از این راه‌ها، استفاده از هیئت امر است که علاوه بر این راه، مولا می‌تواند اعتبار خود را با استفاده از ماده‌ی امر، جمله‌ی خبری، تأیید رفتار عقلا و... نیز بیان کند.

بنابراین امر تنها صغرای امتثال (مطلوبیت عمل و غرض مولا) را نشان می‌دهد و کبرای امتثال مربوط به عبد است؛ یعنی: اگر عبد در مسیر طغیان باشد، امر کردن باعث ایجاد داعی بر انجام فعل در او نمی‌شود؛ و اگر عبد در مسیر عبودیت باشد، امر کردن باعث ایجاد داعی بر انجام فعل در او می‌شود و با توجه به مرتبه‌ای از بندگی که در آن قرار دارد، دارای مراتب مختلفی از قصد قربت و امتثال خواهد بود.

در نتیجه:

مجموع امر و رفتار عبد، باعث تحقق عبادت می‌شوند؛

ملاک عبادی بودن عمل، مقرب بودن آن است؛

و ملاک مقرب بودن، امر داشتن فعل نیست، بلکه انجام عمل به خاطر خداوند متعال است.

به عبارت دیگر:

قصد قربت، انجام عمل به خاطر خداوند متعال است و تحقق این مطلب وابسته به یک صغری و یک کبراست که:

صغرای این مطلب، مطلوبیت عمل نزد خداوند متعال است؛

و کبرای این مطلب، انجام عمل توسط عبد است که بر اساس ملکات عبد صورت می‌گیرد؛

و امر به جهت اینکه یکی از قالب‌های عرفی برای بیان مطلوب است، باعث احراز صغری شده و مطلوبیت عمل نزد خداوند متعال را به عبد می‌فهماند.

در نتیجه مولا می‌تواند از راه‌های دیگری نیز برای ابراز مطلوب خود استفاده کند و در این صورت صغری محقق شده و با ضمیمه شدن کبری، عبادت محقق می‌شود. قصد قربت نیز در کبری شکل می‌گیرد که این کبری متعلق امر نبوده و وابسته به حالت قلبی عبد است.

نکته: گاهی به جهت تسامح، از کبری صرف‌نظر شده و به لحاظ صغری گفته می‌شود امر سبب محقق شدن داعی است؛ زیرا اگر مولا به انجام عملی امر نکند، عبد پی به مطلوب بودن عمل نمی‌برد و در نتیجه عمل را انجام نمی‌دهد. گرچه این مطلب مورد پذیرش است؛ اما مطلبی که در اقوال دیگر آمده است، فراتر از این تسامح است. توضیح اینکه در بیان محذور امتثال این‌گونه گفته می‌شود که «ذات عمل امر نداشته و در نتیجه انجام آن به قصد امر تشریع خواهد بود». این کلام نشان می‌دهد که قائلین به این محذور، به امر موضوعیت داده‌اند و این مطلب مورد پذیرش نیست.

مقدمه‌ی دوم: عدم لزوم آمدن مطلوب در متعلق امر

گفته شد که صدور امر برای ایجاد داعی در عبد و محقق شدن صغراست و البته داعی حقیقی انجام عمل توسط عبد، امر الهی نیست، بلکه ملکه‌ی نفسانی عبد است. آنچه در مورد امر اهمیت دارد این است که عبد از طریق امر به شئی که محصل غرض مولا است، علم پیدا کند و اینکه خود محصل غرض با تمامی قیود و شرایط، متعلق امر باشد لزومی ندارد؛ یعنی مولا:

همان‌گونه که ممکن است محصل غرض را به عنوان متعلق امر قرار دهد؛

ممکن است مقدمات، آثار یا ملازمات آن را به عنوان متعلق امر قرار دهد.

در نتیجه گرچه در عبادات غرض مولا بدون قصد قربت محقق نمی‌شود:

241- اولین مرتبه، مرتبه‌ی فعل است که با تکرار آن، مرتبه‌ی بعدی یعنی عادت حاصل می‌شود. اگر عادت با معرفت همراه باشد، تبدیل به ملکه می‌شود و هر بنده‌ای می‌تواند دارای ملکات مختلفی شده و در مراتب، پیشرفت کند.

اما لزومی ندارد مولا قصد قربت را در متعلق امر ذکر کند؛ بلکه مهم این است که این مطلب به عبد منتقل شود که این مطلب به چند نحو قابل تحقق است:

مولا به اسباب امر کند و مسبب مطلوب او باشد؛

یا به مسبب امر کند و سبب مطلوب او باشد؛

یا به ملازمات آن امر کند و خود شیء مطلوب او باشد.

به عبارت دیگر امتثال لزوماً به معنای انجام دادن متعلق امر نیست، بلکه به معنای حاصل کردن مطلوب مولا است که این مطلوب:

می‌تواند در متعلق امر باشد؛

و می‌تواند در مقدمه، ملازم یا... باشد.

پس نمی‌توان گفت «هرچه در ملاک یک فعل مدخلیت دارد، باید در متعلق امر بیاید و در نتیجه عبادی بودن یک عبادت مشروط به قرار گرفتن آن در متعلق امر است».

به همین جهت عبادت بودن یک عمل و همچنین قصد امری که به آن عبادت تعلق گرفته است، وابسته به امر نفسی یا غیری داشتن نیستند و اطاعت و امتثال بدون امر نیز محقق می‌شوند.

مقدمه‌ی سوم: انواع مدخلیت اشیاء در مأمور به

«مرحوم آخوند» مدخلیت قصد قربت در مأمور به را به یکی از دو نحو جزئیت یا شرطیت دانستند و به بحث در این زمینه پرداختند؛ درحالی‌که مدخلیت یک شیء در مأمور به منحصر به جزئیت و شرطیت نبوده و قسم سومی نیز دارد که دخالت شیء در انطباق مأمور به است؛ یعنی:

گاهی خود شیء در مأمور به بوده و جزء آن است؛

و گاهی خود شیء در مأمور به نیست، بلکه تقید به آن شیء در مأمور به بوده و شیء، شرط مأمور به است؛

و گاهی نه خود شیء و نه تقید آن در مأمور به نیست، اما عقل این‌گونه حکم می‌کند که غرض مولا بدون شیء تأمین نمی‌شود؛ یعنی به حکم عقل، شیء شرط انطباق عنوان مأمور به بر فعل خارجی است.

نکته: همان‌گونه که بیان خواهد شد، هدف «مرحوم بروجرودی» از طرح این سه مقدمه بیان این مطلب است که:

برای قصد امتثال امر، امر موضوعیت نداشته و به همین جهت اشکالاتی مانند دور لازم نمی‌آید؛

قصد امر در متعلق امر نیز اخذ نشده است و به همین دلیل نیازی به تمسک به اطلاق متعلق نیست؛

و قصد امر جزء و شرط مأمور به نیز نیست تا اشکالات «مرحوم آخوند» وارد شود، بلکه شیئی است که عقل وجود

آن را برای تأمین غرض ضروری می‌داند و این حکم را با توجه به این خطاب شارع به دست می‌آورد که اگر عمل

از روی ریا انجام شود، پذیرفته نمی‌شود.

اشکال اول به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» پس از بیان محذورهای مقام جعل و امتثال فرمودند:

محذور مقام جعل با پاسخ وجود علمی و وجود عینی قصد قربت حل می‌شود؛

اما محذور مقام امتثال همچنان پابرجاست؛ زیرا ذات عمل امر نداشته و انجام آن به قصد قربت تشریع است.

«مرحوم بروجرودی» در مقدمه‌ی اول موضوعیت داشتن امر را نپذیرفتند و به همین جهت امر نداشتن را باعث ایجاد محذور

نمی‌دانند. به نظر ایشان برای تشریع نبودن فعل، عبد باید مطلوب بودن عمل نزد مولا را درک کند و امر نداشتن یا نداشتن

عمل مهم نیست. اگر مولا به «نماز همراه با قصد قربت» امر کند، عبد این مطلب را درمی‌یابد که عمل ریایی مطلوب مولا

نبوده و باید به قصد تقرب آورده شود و این دریافت عبد برای تشریع نبودن عمل کافی است؛ زیرا ظهور امر بوده و حجت

است.

اشکال دوم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» فرمودند:

برای نفی محذور مقام امتثال باید محذور تشریع در مقام امتثال را نفی کرد؛

و برای نفی محذور تشریع در مقام امتثال باید امر نداشتن «ذات عمل» اثبات شود که این امر:

نمی‌تواند امر نفسی باشد؛ زیرا طبق فرض امر نفسی به «عمل به همراه قصد قربت» تعلق گرفته است؛

بلکه باید امر ضمنی باشد و به این وسیله محذور تشریع نفی شود.

در مورد امر ضمنی نیز باید به این نکته توجه نمود که قصد قربت:

یا شرط تکلیف است که در این صورت نمی‌توان امر ضمنی را ثابت نمود؛ زیرا در مواردی که شیئی در تکلیف شرط

می‌شود؛ مولا تنها یک مطلوب دارد و آن مطلوب، حصه‌ی مقید طبیعت یعنی «عمل به قید شرط» است؛ نه کل طبیعت

یعنی «ذات عمل». به‌طور مثال رو به قبله بودن شرط نماز است و مطلوب مولا «نماز رو به قبله» است و «ذات

نماز» مطلوبیتی ندارد. در نتیجه اگر قصد قربت شرط باشد، نمی‌توان امر داشتن «ذات عمل» را اثبات نمود و به این وسیله امتثال قصد قربت را تصحیح نمود؛

یا جزء تکلیف است که در این صورت ممکن است گفته شود «امر به کل، به امر به اجزاء منحل می‌شود و به همین جهت «ذات عمل» دارای امر ضمنی است و محذور تشریع وجود ندارد»؛ اما این مطلب نیز پذیرفته نیست. «مرحوم بروجردی» در مقدمه‌ی سوم به این مطلب پرداختند که مدخلیت یک شیء در مأمور به منحصر به جزئیت و شرطیت نبوده و قسم سومی نیز دارد که دخالت شیء در انطباق مأمور به است. به همین دلیل ایشان این کلام «مرحوم آخوند» را نیز نمی‌پذیرند.

اشکال سوم و چهارم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در فرض جزء بودن قصد قربت، دو اشکال را مطرح کردند که پاسخ‌های «مرحوم بروجردی» به این دو، اشکال سوم و چهارم بر کلام «مرحوم آخوند» است.

اشکال اول «مرحوم آخوند»: قصد قربت ریشه در طینت داشته و امری اختیاری نیست. به همین جهت نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد. در نتیجه اگر امر ضمنی به اجزاء پذیرفته شود، در مورد قصد قربت پذیرفته نیست.

پاسخ «مرحوم بروجردی»: در بحث طلب و اراده گفته شد که قصد نیز امری اختیاری بوده و اراده‌ی مولا به فعلی تعلق می‌گیرد که عبد آن را اراده کرده است. با این بیان، اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلال که در کلام «مرحوم نائینی» بود نیز پاسخ داده می‌شود؛ زیرا اراده‌ی مولا به قصد خود تعلق نمی‌گیرد، بلکه به این تعلق می‌گیرد که عبد امتثال یا... را اراده کند. همچنین عبد نیز قصد خود را اراده نمی‌کند تا گفته شود کار او لغو است، بلکه اراده می‌کند که فعل را به نحوی انجام دهد که مولا دوست دارد و همین انتساب عمل به خداوند متعال، کار او را از لغو بودن خارج می‌کند.

اشکال دوم «مرحوم آخوند»: حتی در صورت اختیاری دانستن قصد قربت، نمی‌توان این پاسخ را پذیرفت. توضیح اینکه داعویت امر ضمنی و دلالت آن بر مطلوب بودن متعلق خود، به تبع امر به کل است. حال اگر «قصد قربت» یک جزء تکلیف و «ذات عمل» جزء دیگر آن باشد، امر ضمنی به هر یک از «قصد قربت» و «ذات عمل» در صورتی است که جزء دیگر نیز همراه آن باشد؛ در حالی که طبق این پاسخ «ذات عمل» باید داعویتی ضمنی داشته باشد که از امر به کل مستقل باشد؛ اما چنین چیزی معقول نیست؛ زیرا:

امر به «ذات عمل» به تبع امر به کل است؛

و اگر امر به کل برای حل محذور امتثال کافی نباشد، امر ضمنی که تابع اوست نیز ما را به این هدف نمی‌رساند؛ زیرا زیادت فرع بر اصل لازم می‌آید.

پاسخ «مرحوم بروجردی»: از آنجایی که امر علت امتثال نیست، زیادت فرع بر اصل لازم نمی‌آید. امر تنها صغرای اطاعت و عبادت را مشخص می‌کنند و اگر عبد مطلبی را از امر ضمنی برداشت کند، برای انجام عبادت توسط او کافی است؛ هر چند این مطلب را از امر نفسی برداشت نکند.

اشکال پنجم و ششم به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در فرض تعدد امر، دو اشکال را مطرح کردند که پاسخ‌های «مرحوم بروجردی» به این دو، اشکال پنجم و ششم بر کلام «مرحوم آخوند» است.

اشکال اول «مرحوم آخوند»: عملاً در شریعت چنین رویه‌ای را مشاهده نمی‌کنیم. در مواردی که شارع به دنبال بیان تعبدی بودن عمل بوده است:

این‌گونه نبوده که دو امر مولوی نفسی محقق باشد و یکی به «ذات عمل» تعلق بگیرد و دیگری به «عمل به همراه قصد قربت»؛

بلکه:

در مواردی شارع به این نکته توجه داده است که عمل بدون قصد قربت صحیح است و تنها ثواب آن وابسته به قصد قربت است؛ یعنی قصد قربت شرط کمال است؛

و در مواردی شارع به این نکته توجه داده است که عمل بدون قصد قربت اصلاً صحیح نیست؛ یعنی قصد قربت شرط صحت است.

در این اشکال بر ناممکن بودن راه حل تکیه نشده است، بلکه متعارف نبودن آن ثابت شده است و همین مقدار برای اثبات مدعای «مرحوم آخوند» کافی است؛ زیرا بحث تعبدی و توصلی در ظهور خطاب است و از ملازمات عقلیه بحث نمی‌شود. البته اگر مطلبی عقلاً ممکن نبود، حتی در صورت ظاهر بودن خطاب در آن مطلب، باید ظهور را تأویل کنیم؛ اما اگر مطلبی ممکن بود اما خلاف ظاهر بودن آن اثبات شد، نمی‌توان آن را ثابت کرد.

پاسخ «مرحوم بروجرودی»: این اشکال به این جهت وارد شده است که «مرحوم آخوند» هر دو امر را مولوی دانسته‌اند، در حالی که امر دوم می‌تواند ارشاد به جزئیت و شرطیت باشد و چنین مطلبی خلاف رویه‌ی شارع نیست و بلکه رویه‌ی شارع این است که احکام را به صورت تدریجی بیان کرده و در خطاب‌های منفصل، مواردی را که در غرض دخیل هستند به بندگان خود بشناساند. آنچه در این زمینه اهمیت دارد که عرف، دخیل در غرض بودن را از خطاب بفهمد و اینکه این خطاب در قالب هیئت امر، ماده‌ی امر، جمله‌ی خبری یا... باشد دارای اهمیت نیست. چنین مطلبی بسیار متداول بوده و عباداتی مانند نماز و روزه نیز به همین نحو بیان شده‌اند.

اشکال دوم «مرحوم آخوند»: این راه حل محذور عقلی داشته و ممکن نیست. توضیح اینکه اگر مولا امری مولوی به «ذات عمل» و امر مولوی دیگری به «عمل به همراه قصد قربت» داشته باشد و مکلف «ذات عمل» را اتیان کند، دو فرض متصور است: با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط می‌شود: در این صورت موضوعی برای امر دوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا با سقوط امر اول، دیگر مأمور به وجود ندارد تا مکلف آن را با قصد امتثال امر به جا بیاورد؛

با اتیان «ذات عمل» امر اول ساقط نمی‌شود: در این صورت مولا باید این مطلب را به عبد بفهماند و وقتی این مطلب به عبد فهمانده شد، خطاب دوم لغو می‌شود؛ زیرا عقل به این نکته پی می‌برد که مانع سقوط تکلیف، قصد قربت بوده است؛ زیرا تمامی اجزاء و شرایط به جا آورده شده و تنها قصد قربت اتیان نشده است. در نتیجه برای بیان قصد قربت، امر دوم لغو بوده و نیازی به آن نیست و عقل به این مطلب پی می‌برد.

پاسخ «مرحوم بروجرودی»: از آنجایی که امر تنها کاشف از ملاک است و در فرض تعدد امر نیز کاشفیت وجود دارد، این اشکال نیز وارد نیست.

اثبات اصل بر توصلی بودن از راهی دیگر

برای روشن شدن این بحث باید به دو مطلب توجه نمود:

مطلب اول: در مورد متعلق امر باید گفت در امر به تکالیف مانند امر به صلاه:

صلاه معنوی و متعلق امر نیست، بلکه عنوان و وجودی مرآت‌ی است که حاکی از خارج است؛

و معنوی و شیء خارجی مجموعه‌ای از افعال است که در خارج انجام می‌شوند، دارای مقولات مختلف هستند و وحدتی اعتباری دارند.

شارع با امر به عنوان صلاه که عنوانی اعتباری بوده و واحد اعتباری و بسیط است، معنوی خارجی را به مکلف نشان می‌دهد و این مطلب را بیان می‌کند که برای تقرب، باید این عمل انجام شود.

در نتیجه شارع به سبب امر، تنها راه را به مکلف نشان می‌دهد و اگر این مطلب به ملکه نفسانی ضمیمه شود، امتثال عبد محقق می‌شود.²⁴²

پس امر شارع به عنوانی اعتباری مانند صلاه، صیام و... تعلق گرفته است و این عناوین در خارج دارای معنوی هستند که یکی از اجزاء و شروط آن، قصد قربت است. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که قصد قربت اصلاً متعلق امر نیست و به همین دلیل این نزاع که اخذ قصد قربت در متعلق امر امکان دارد یا خیر، صحیح نیست.

مطلب دوم: واحد اعتباری که امر شارع به آن تعلق می‌گیرد دو گونه است:

گاهی واحدی اعتباری است که مکلف به آن علم دارد. به‌طور مثال شارع به جهاد امر می‌کند و جهاد امری است که مکلف نحوه‌ی تحقق آن را می‌داند؛

و گاهی واحدی اعتباری است که مکلف به آن علم ندارد؛ یعنی نمی‌داند غرض مولا با چه اعتباری ایجاد می‌شود. به‌طور مثال مواردی مانند اینکه قصد قربت در این عنوان اعتباری دخالت دارد یا خیر، مطلبی است که باید توسط شارع بیان شود و مکلف به آن علم ندارد. به همین جهت اگر شارع به عنوانی امر کرد و دخیل بودن قصد قربت را در آن بیان نکرد، می‌توان نتیجه گرفت قصد قربت در آن شرط نیست.

بیان قصد قربت نیز می‌تواند به انحاء مختلفی انجام شود. به‌طور مثال برای مترتب شدن ثواب گفته شده اگر کسی اوامر را از طریق ولایت به دست نیاورد، ثوابی بر عمل او مترتب نیست: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: ... ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مُفْتَاخُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا- أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيَوَالِيهِ وَ يَكُونَ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ».²⁴³ در عبادات نیز شارع می‌تواند خطابی عام داشته باشد که طبق آن صحت تکالیف را مشروط به قصد قربت کند و تنها مواردی را

242- با توجه به همین ملکات و اختلاف آنهاست که نمی‌توان هر امر و دستوری را برای هر انسانی بیان کرد. به‌طور مثال بیان مستحبات برای اشخاصی که تنها به قصد نجات از جهنم عبادت می‌کنند، لغو است؛ زیرا این‌گونه اوامر داعویتی در این افراد ایجاد نمی‌کند.

243- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 2، ص: 18.

از آنها استثنا کند. در این صورت گفته می‌شد اصل بر تعبدی بودن تکلیف است ولی چنین رویه‌ای برای شارع ثابت نشده است.

در نتیجه:

اگر در موردی خود عقلا به دخیل بودن قصد قربت در غرض علم داشته باشند، در صورتی که شارع قصد قربت را لازم نداند باید آن را بیان کند؛

و اگر در موردی خود عقلا به دخیل بودن قصد قربت در غرض علم نداشته باشند (که به جهت خفیه بودن این قید غالباً عقلا چنین علمی پیدا نمی‌کنند)، در صورتی که شارع قصد قربت را لازم بداند، باید آن را بیان کند و در صورتی که بیانی در این مورد نداشته باشد، توصلی بودن عمل ثابت می‌شود.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که:

1. امر به معروف و نهی از منکر عنوانی انتزاعی است که در خارج وجود ندارد.
2. آنچه در خارج اتفاق می‌افتد، تذکر لسانی، نشان دادن نارضایتی یا... است و همین موارد معنون امر هستند.
3. مواردی مانند تذکر لسانی از مواردی هستند که عقلا به آن علم دارند؛ اما اینکه قصد قربت نیز در غرض دخالت دارد یا خیر، امری عرفی نبوده و نیاز به بیان شارع دارد؛ زیرا آنچه در امر به معروف و نهی از منکر عرفی اهمیت دارد، انجام نشدن کار منکر است و قصد قربت در آن وجود ندارد.
4. به جهت عرفی نبودن شرطیت یا جزئیت قصد قربت در امر به معروف و نهی از منکر، اگر شارع این قید را نیز لازم می‌دانست، باید این مطلب را بیان می‌کرد که در معنون خارجی قصد قربت نیز لازم است؛ یعنی شارع باید توسط عنوان مشیر مکلف را به این مطلب آگاه می‌کرد که قصد قربت در معنون امر به معروف و نهی از منکر دخیل است نه اینکه قصد قربت را در متعلق امر خود قرار دهد.

5. از آنجایی که شارع دخیل بودن قصد قربت را بیان نکرده است، مشخص می‌شود این تکلیف، توصلی است.²⁴⁴

طبق این بیان اصل در تکالیف، توصلی بودن است.

جاری شدن برائت شرعیه نسبت به تقسیمات ثانویه

«مرحوم آخوند» با اینکه در اقل و اکثر قائل به برائت هستند؛ اما معتقدند اگر در شرط یا جزء بودن تقسیمات ثانویه شک شود، نمی‌توان به برائت تمسک کرد؛ زیرا امکان تقیید خطاب به این تقسیمات وجود ندارد.

با مطالبی که گذشت روشن می‌شود که هم بیان تقسیمات اولیه و هم بیان تقسیمات ثانویه برای شارع ممکن است و به همین جهت اگر در شرط یا جزء بودن یکی از موارد شک شود، (صرف نظر از اینکه مقتضای اطلاق توصلی بودن است) همانند دیگر مواردی که در اقل و اکثر ارتباطی شک پدید می‌آید، اصل عملی نیز برائت از اکثر است.

کلام «مرحوم حائری»²⁴⁵

ایشان اصل را بر توصلی بودن تکلیف می‌دانند و برای اثبات این مطلب ابتدا دو مقدمه را ذکر می‌کنند و سپس 5 تصویر را برای تبیین این اصل و پاسخ به محذورهای مطرح شده بیان می‌کنند.

مقدمه‌ی اول: اشکال به رویه‌ی بحث تعبدی و توصلی

ایشان نیز همانند «مرحوم بروجردی» معتقدند حل مسئله وابسته به تصویر صحیح از تعبدی و توصلی است و به همین دلیل ابتدا باید حقیقت تعبدی و توصلی و معنای قصد قربت مشخص شود و سپس مسئله‌ی شک در تعبدی یا توصلی بودن تکلیف، به عنوان فرعی از این بحث مطرح شود؛ درحالی که روال کتب اصولی این گونه است که ابتدا تعریف مختصری از تعبدی و توصلی بیان می‌شود و سپس مسئله‌ی شک در تعبدی و توصلی بودن تکلیف به عنوان بحث اصلی مطرح می‌شود.

مقدمه‌ی دوم: موضوعیت نداشتن امر

برخلاف آنچه بین علمای قدیم رایج بوده است، علمای معاصر غالباً به امر موضوعیت می‌دهند؛ یعنی:

تعبدی تکلیفی دانسته می‌شود که تنها با قصد قربت ساقط می‌شود؛

و قصد قربت به قصد امتثال امر تعریف می‌شود.

موضوعیت داشتن امر مورد پذیرش نیست و علمایی که چنین مبنایی را می‌پذیرند، در بحث تعبدی و توصلی با مشکلات زیادی مواجه شده و باید راهحلی برای این مشکلات ارائه دهند. به طور مثال با پذیرش این مبنا:

1. محذور مقام جعل پدید می‌آید؛ زیرا عبادت نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت به معنای قصد امتثال امر بوده و نیاز به امر دارد و:

از طرفی به لحاظ عقلی قصد امتثال امر بدون امر قابل فرض نیست و قصد امتثال امر متأخر از امر است؛

244- البته اگر مکلف بر واقعیت احاطه داشته باشد و دخیل بودن قصد قربت در غرض را بداند، بیان مولا لزومی ندارد.

245- در الفوائد (طبع جدید)، ص: 93.

و از طرف دیگر اگر قصد امتثال امر بخواهد در متعلق امر اخذ شود، قصد امتثال امر متقدم بر امر است؛ و این مطلب دور بوده و محال است.

2. محذور عدم قدرت: قصد قربت به معنای قصد امتثال امر است و به همین دلیل: از طرفی قدرت عبد بر تحقق موضوع عبادی وابسته به امر است؛ و امر نیز در صورتی صحیح خواهد بود که عبد قدرت داشته باشد؛ و این مطلب دور بوده و محال است.²⁴⁶

3. محذور مقام امتثال پدید می‌آید؛ زیرا امر به «عمل به همراه قصد قربت» تعلق گرفته است و «ذات عمل» امری ندارد. در نتیجه انجام عمل به قصد قربت تشریع خواهد بود. «مرحوم حائری» پس از بیان موضوعیت نداشتن امر، عمل تعبدی را به 5 نحو تصویر می‌کنند و طبق هر یک از این تصویرها به بیان نحوه‌ی حل محذور می‌پردازند. در تصویر اول با فرض موضوعیت داشتن امر سه راحل بیان می‌شود و در دیگر تصویرها با رد موضوعیت داشتن امر، راحل‌هایی ارائه می‌شود. تصویر اول: بیان راحل با فرض موضوعیت داشتن امر برای قصد تقرب در این تصویر بنا بر موضوعیت داشتن امر گذاشته می‌شود و برای محذورهایی که به سبب این مبنا پدید می‌آیند، راحل ارائه می‌شود. راحل اول: پاسخ به محذور دور با فرض پذیرش موضوعیت داشتن امر، محذور اول (محذور دور) با جواب وجود علمی و عینی قصد قربت قابل حل است؛ یعنی:

وجود عینی قصد امتثال امر متوقف بر امر است؛ و امر متوقف بر وجود علمی قصد امتثال است؛ و در نتیجه دور محقق نیست.

راحل دوم: پاسخ به تقریر دوم محذور دور با فرض پذیرش موضوعیت داشتن امر، محذور دوم (محذور قدرت) نیز با این بیان قابل حل است که صحت امر، متوقف بر قدرت زمان امتثال است و عبد نیز در زمان امتثال قدرت دارد؛ یعنی: قدرتی که در متعلق اخذ می‌شود، قدرت قبل از امتثال یعنی قدرت در زمان است که در این زمان قدرت داشتن عبد شرط نیست؛

و امر متوقف بر قدرت زمان امتثال است؛ و در نتیجه دور محقق نیست.

راحل سوم: پاسخ به محذور لزوم تشریع با فرض پذیرش موضوعیت داشتن امر، محذور سوم (محذور مقام امتثال) نیز با این بیان قابل حل است که گرچه امر موضوعیت دارد؛ اما لزومی ندارد مولا تمام مطلوب خود را در متعلق امر ذکر کند و اگر مطلوب از طریق دیگری نیز به مکلف ابلاغ شود، باید عمل طبق آن صورت بگیرد.²⁴⁷ به‌طور مثال:

اگر مولا در امر خویش بگوید «اعتق رقبه مومنه» و تمام مطلوب خود را در متعلق امر بیاورد، با آزاد کردن رقبه کافره امتثال صورت نمی‌گیرد؛

و همچنین اگر مولا در امر خویش بگوید «اعتق رقبه» و تمام مطلوب خود را در متعلق امر نیاورد و این مطلب را از طریق دیگری به مکلف بفهماند که آزاد کردن رقبه کافره مورد قبول نیست، با آزاد کردن رقبه کافره امتثال صورت نمی‌گیرد؛

به همین دلیل ممکن است متعلق امر ذات عمل باشد و قصد قربت از طریق دیگری به مکلف فهمانده شود و اشکال امر نداشتن ذات عمل وارد نیست.

رویه‌ی رایج در شریعت نیز همین‌گونه است. به‌طور مثال در مورد تکالیفی مانند نماز، روزه و... که عبادیت آنها مورد پذیرش است، روایتی وارد نشده است که قصد قربت را در آن شرط بداند، بلکه در شریعت به ذات عمل امر شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»²⁴⁸ و سپس از طریق دیگری این مطلب نیز به مکلف ابلاغ می‌شود که ذات عمل به تنهایی کافی نیست.

246- این بیان، تقریر دیگری از محذور دور است.

247- یعنی همان کلام «مرحوم بروجردی».

248- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 183.

طبق این بیان:

امر مولا به طبیعت و ذات عمل تعلق می‌گیرد نه به عمل به همراه قصد قربت؛

اما طبیعت عمل در صورتی غرض مولا را تأمین می‌کند که همراه قصد قربت باشد و مولا باید از طریقی این مطلب را به مکلف ابلاغ کند و بگوید اگر عمل را بدون قصد قربت و به صورت ریایی انجام دهی، تکلیف اتیان نمی‌شود؛²⁴⁹ و به همین دلیل عقل به این نکته پی می‌برد که عمل باید به همراه قصد قربت باشد.

در نتیجه ذات عمل دارای امر بوده و محذور مقام امتثال مطرح نمی‌شود. ریشه‌ی این تصور اشتباه که ذات عمل امر ندارد، در این است که قائلین به این مطلب معتقدند:

تکلیف به یکی از این سه نحو اسقاط می‌شود: با اطاعت، با عصیان و با انعدام موضوع؛

و اطاعت به معنای انجام متعلق امر است و چون تکلیف عبادی با انجام صرف ذات عمل و بدون قصد قربت ساقط نمی‌شود، مشخص می‌شود که امر به تکلیف به همراه قصد قربت تعلق گرفته است و ذات عمل دارای امر نیست.

این مطلب پذیرفته نیست؛ زیرا آنچه موجب سقوط تکلیف می‌شود حصول غرض یا انعدام موضوع است و اینکه گفته می‌شود اتیان مأمور به طبق آنچه در امر مولا آمده است باعث سقوط تکلیف می‌شود، به این جهت است که علی‌القاعده با اتیان مأمور به، غرض امر تأمین شده است؛ بنابراین حتی اگر مأمور به اتیان شود ولی غرض تأمین نشود، تکلیف باقی است. مثال عرفی این مطلب این است که مولا به آوردن آب دستور می‌دهد. در این صورت اگر بنده این عمل را انجام دهد ولی قبل از نوشیدن آب توسط مولا، آب بر زمین بریزد، بر بنده لازم است که دوباره عمل را انجام دهد؛ زیرا با وجود انجام دادن دستور مولا، غرض او که رفع تشنگی بود رفع نشده است.

در نتیجه اینکه اتیان متعلق مسقط تکلیف دانسته می‌شود، طبق این پیش‌فرض است که این عمل موجب حصول غرض می‌شود؛ بنابراین مولا می‌تواند به ذات عمل امر کند و از طریق دیگری این مطلب را نیز به مکلف بفهماند که انجام دادن ذات عمل بدون قصد قربت غرض را تأمین نمی‌کند:

عقل این‌گونه حکم می‌کند که عمل را باید با قصد قربت انجام داد و با انجام ذات عمل، غرض از امر تأمین نمی‌شود، و مشکل امر نداشتن ذات عمل و در نتیجه تشریع بودن فعل عبد نیز مطرح نمی‌شود.

نکته: با توجه به اینکه رویه‌ی شارع این‌گونه نبوده است که تمام مطلوب خود را در متعلق امر ذکر کند، به صرف نیامدن قیدی مانند قصد قربت در متعلق امر، نمی‌توان گفت با انجام ذات عمل تکلیف ساقط می‌شود، بلکه باید با فحص بیانات شارع به بررسی این مطلب پرداخت که شارع نسبت به غرض خود مطلبی را بیان کرده است یا خیر. اگر در این بیانات قیدی بود که لزوم انجام عمل با قصد قربت را می‌رساند، این‌گونه حکم می‌شود که انجام ذات عمل غرض را تأمین نمی‌کند و در غیر این صورت دخیل نبودن قصد قربت در غرض و توصیلی بودن تکلیف به دست می‌آید.²⁵⁰

تصویر دوم: موضوعیت نداشتن امر برای قصد تقرب

موضوعیت داشتن امر برای قصد قربت مورد پذیرش نیست؛ یعنی گرچه تکلیف عبادی تنها با قصد قربت ساقط می‌شود؛ اما قصد قربت به معنای قصد امتثال امر نبوده و به همین دلیل امر نسبت به قصد قربت موضوعیت ندارد.

به عبارت دیگر مولا انجام عمل به همراه قصد قربت را از مکلف طلب می‌کند، اما انجام این فعل با قصد قربت:

مشروط به صدور امر نبوده و امر در آن موضوعیت ندارد،

بلکه دارای یک صغری و یک کبری است که:

صغری همان مطلوبیت عمل نزد شارع است که امر یکی از راه‌های احراز این صغراست؛

و کبری مربوط به نفس عبد و وابسته به حالات اوست؛ به‌طور مثال اگر نفس، ناپاک باشد، با علم پیدا کردن

به حکم شرعی و مطلوب شارع، آن را انجام نخواهد داد، اما اگر نفس به دنبال کسب رضایت الهی باشد، با

علم پیدا کردن به حکم شرعی و مطلوب شارع، آن را انجام خواهد داد.

برای اثبات موضوعیت داشتن امر:

یا باید به سیره‌ی عقلا تمسک شود که با بررسی سیره‌ی عقلا مشخص می‌شود این سیره برای امر موضوعیت قائل

نیست، بلکه امر را صرفاً یکی از راه‌های ابراز اعتبار مولا می‌داند؛

249- اگر مولا در امر خویش بگوید «اعتق رقیه مومن»، با آزاد کردن رقیه کافره امتثال صورت نمی‌گیرد و همچنین اگر مولا بگوید «اعتق رقیه» و این مطلب را از طریق دیگری به مکلف بفهماند که آزاد کردن رقیه کافره مورد قبول نیست، با آزاد کردن رقیه کافره امتثال صورت نمی‌گیرد و لزومی ندارد که تمام مطلوب مولا در متعلق امر ذکر شود.

250- «مرحوم حائری» تنها پاسخ سه محذور را بیان می‌کنند ولی در کلام «مرحوم اصفهانی» تمامی این محذورها با فرض پذیرش موضوعیت داشتن امر پاسخ داده شده و کلام ایشان کامل‌ترین بیان در این زمینه است.

یا باید از روایات کمک گرفته شود که با بررسی روایات مشخص می‌شود روایات نیز برای امر موضوعیت قائل نیستند، بلکه این مطلب را می‌رسانند که وقوع فعل اگر به صورتی بود که اضافه العمل به خداوند متعال محقق شد، عبادت انجام شده و عمل مورد قبول است و در غیر این صورت عمل مورد پذیرش نیست. در نتیجه اینکه «ذات عمل امر ندارد» اشکالی ایجاد نمی‌کند و مهم این است که مکلف به مطلوب مولا علم پیدا کند و پی بردن به اینکه مطلوب مولا عمل به همراه قصد قربت است به دو نحو محقق می‌شود:

گاهی مقید بودن عمل به قصد قربت با توجه به رویه‌ای که در عقلا وجود دارد مشخص می‌شود؛ یعنی خود عقلا قصد قربت را در یک عمل شرط می‌دانند که در این صورت لازم نیست خطابی از طرف شارع صادر شود تا قید بودن قصد قربت را برساند و همین‌که منعی از طرف او صادر نشود، برای شرط دانستن قصد قربت کافی است. به‌طور مثال در برخی از مناطق برای تعظیم و بزرگداشت شخصی که از دنیا رفته است، اشخاص خود را گل‌مالی می‌کنند و زمانی که دستور شارع به تعظیم شعائر صادر می‌شود، این عمل برای عزاداری امام حسین علیه‌السلام نیز انجام می‌شود. برای اینکه چنین عملی مقرب باشد، نیاز به امری از طرف شارع نیست؛ زیرا مطلوبیت این عمل با توجه به سیره‌ای که در عقلا وجود دارد، احراز شده است و اگر منعی از طرف شارع نیاید، می‌توان آن را به قصد قربت به جا آورد؛

و گاهی مقید بودن عمل به قصد قربت در سیره‌ی عقلا وجود ندارد و تنها راه علم پیدا کردن به آن، امر شارع است. بعید نیست که نماز به این نحو باشد؛ یعنی نماز با کیفیتی که در اسلام به آن امر شده در عرف وجود نداشته است و به همین دلیل عرف نمی‌داند نماز (که مجموعه‌ای از افعال جوارحی و جوارحی است) به چه نحو مطلوب مولا است و این صغری باید توسط شارع بیان شود و بیان شارع تنها در همین حد بیان صغراست. کبرای این مسئله نیز این است که عبد بر اساس ملکاتی که دارد، فعل را انجام می‌دهد.

به‌طور خلاصه:

اگر عقل راهی برای پی بردن به مطلوب داشته باشد، نیازی به امر شارع نیست؛

و اگر عقل راهی برای پی بردن به مطلوب نداشته باشد، تنها می‌تواند از طریق امر شارع به مطلوب پی ببرد.

نکته: تفاوت کلام «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم نائینی» و «مرحوم تبریزی» با این کلام در این است که:

«مرحوم اصفهانی»، «مرحوم نائینی» و «مرحوم تبریزی» امر را طریقی می‌دانند و معتقدند امر تنها راه رسیدن به ملاک و مطلوب شارع است. به همین دلیل به نظر ایشان اگر عملی مانند گل‌مالی برای عزاء، امر نداشته باشد و صغری (مطلوبیت فعل) عرفی باشد، کاشف ملاک در مورد آن عمل وجود ندارد و عدم نهی شارع برای احراز صغری کافی نیست. طبق این مسلک مستقلات عقلیه در فقه مهم نیستند؛

اما «مرحوم بروجردی» و «مرحوم حائری» علاوه بر اینکه امر را طریقی می‌دانند معتقدند امر تنها راه رسیدن به ملاک و مطلوب شارع نیست و مطلوبیت عرفی یک عمل نیز برای احراز صغری کافی بوده و تنها به عدم نهی شارع نیاز است. به همین به نظر ایشان اگر عملی مانند گل‌مالی برای عزاء، امر نداشته باشد و صغری (مطلوبیت فعل) عرفی باشد، کاشف ملاک در مورد آن عمل وجود دارد و عدم نهی شارع برای احراز صغری کافی است؛ زیرا اهمیت امر تنها به جهت احراز صغری است و خود عقل این صغری را داشته است. شارع نیز می‌تواند به همین درک عقل اعتماد کرده و بیانی برای نشان دادن مطلوبیت نداشته باشد. طبق این مسلک مستقلات عقلیه در فقه دارای اهمیت می‌شوند.

تصویر سوم: شرط نبودن قصد قربت در عمل عبادی

نه تنها امر، بلکه قصد قربت نیز موضوعیت نداشته و در عمل شرط نیست، بلکه مطلوب شارع این است که فعل به صورت ریایی انجام نشود؛ یعنی اگر مکلف بتواند ذات عمل را اتیان کند و مانعی نیز وجود نداشته باشد، عمل مکلف مورد پذیرش است و مانعی که می‌تواند محقق شود، انجام عمل برای ریا است. البته مانعیت ریا ملازم اشتراط قصد قربت است؛ اما عین قصد قربت نیست.

استفاده این مطلب از روایات بعید نیست؛ زیرا در این روایات ریا سبب بطلان عمل یا استحقاق عقاب دانسته شده است؛ یعنی ملازم عرفی قصد قربت بیان شده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ يَجَاءُ بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْ صَلَّى فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ صَلَّيْتُ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَيَقَالُ لَهُ بَلْ صَلَّيْتَ لِيُقَالَ مَا أَحْسَنَ صَلَاةَ فُلَانٍ أَذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْوَقَالِ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الصَّدَقَةِ».²⁵¹

بنابر این:

هم در تکلیف توصلی و هم در تکلیف تعبدی، امر به ذات عمل تعلق گرفته است؛

غرض مولا نیز همان ذات عمل است نه حصه‌ای از طبیعت عمل که به همراه قصد قربت باشد؛

و چون شارع می‌دانسته است ریا مانعی برای تحقق غرض است، این مانع را به مکلف معرفی کرده است که این مانعیت به لحاظ عرفی ملازم با اشتراط قصد قربت است و بنابراین شرط بودن قصد قربت در صحت نماز، بیان لازمه‌ی عرفی مطالبی است که در ادله آمده است.

تفاوت این راحل با راحل‌های پیشین در این است که:

طبق راحل اول تا سوم مولا نماز خواندن را طلب کرده، قصد تقرب را نیز در آن شرط دانسته است و قصد تقرب به معنای قصد امتثال امر است؛ یعنی طبق این راحل امر موضوعیت دارد؛

طبق راحل چهارم مولا نماز خواندن را طلب کرده، قصد تقرب را نیز در آن شرط دانسته است و قصد تقرب به معنای اضافه العمل الی الله است نه به معنای قصد امتثال امر و پی بردن به اینکه عمل می‌تواند مضاف به خداوند متعال شود، گاهی از طریق امر است و گاهی از طرق دیگر؛ یعنی طبق این راحل امر موضوعیت ندارد؛ و طبق راحل پنجم مولا نماز خواندن را طلب کرده و اصلاً قصد قربت نیز در آن شرط نیست، بلکه ریا مانع تحقق غرض امر به نماز است.

«مرحوم حائری» برای تبیین این راحل سه مقدمه را بیان می‌کنند.

مقدمه‌ی اول: مرکب بودن مطلوب

به لحاظ عقلی مطلوب مولا:

می‌تواند بسیط باشد؛ یعنی مطلوب مولا این است که عمل از ابتدا تا انتها به قصد امتثال امر انجام شود (تصویر اول که راحل‌های اول تا سوم بر آن مبتنی است) یا عمل مضاف الی الله باشد (تصویر دوم)؛

و می‌تواند مرکب باشد؛ یعنی مطلوب مولا این است که عمل از ابتدا تا انتها انجام شود و امری که باعث بطلان آن شود به آن ضمیمه نشود. به‌طور مثال صدقه عملی مستحب و تعبدی است و مطلوب مولا این است که بنده صدقه بدهد و همراه آن یا پس از آن بر صدقه گیرنده منت نگذارد تا باعث بطلان اثر صدقه شود.

آنچه از ادله استفاده می‌شود این است که مطلوب مولا در تکالیف تعبدی مرکب است؛ یعنی مولا از آوردن موانعی مانند ریا به همراه عمل یا پس از آن نهی می‌کند که ریایی نبودن عمل ملازم قصد قربت است.

مقدمه‌ی دوم: مطلوبیت للغير داشتن عدم ریا

واجب:

گاهی غیری است؛ یعنی تکلیفی است که به جهت واجبی دیگر، واجب شده است (وجب لأجل واجب آخر)؛ مانند وضو که به جهت نماز واجب شده است؛

گاهی للغير است؛ یعنی تکلیفی است که برای صحت واجب دیگر در ظرف خود، واجب شده است. به‌طور مثال غسل جنابت پیش از اذان صبح واجب است و صحت روزه مشروط به آن است.

مطلوبیت مواردی مانند ریایی نبودن عمل للغير است؛ یعنی این موارد به این دلیل مطلوب هستند که باعث صحت عبادات می‌شوند.

مقدمه‌ی سوم: شرط صحت تکلیف، قدرت در زمان امتثال

قدرت:

گاهی قبل از صدور امر نیز محقق است؛

و گاهی تنها در زمان امتثال امر محقق می‌شود.

قدرتی که برای صحت تکلیف لازم است، قدرت در ظرف امتثال است؛ هرچند این قدرت به سبب امر محقق شود. با توجه به این سه مطلب:

مطلوب در تکلیف تعبدی مرکب از عمل و اضافه نشدن ریا است که اضافه نشدن ریا به لحاظ عرفی ملازم با قصد قربت است؛

مطلوبیت اضافه نشدن ریا، للغير است؛

قدرتی که در صحت تکلیف شرط است، قدرت در زمان امتثال است،

مشخص می‌شود لازم نیست مولا به عمل به همراه قصد قربت امر کند و در تکالیف تعبدی چنین مطلبی واقع هم نشده است. آنچه در مورد تکالیف اتفاق می‌افتد این است که شارع:

گاهی به عملی مانند نماز امر می‌کند و این مطلب را نیز به طریقی مکلف می‌فهماند که اگر این عمل به صورت ریایی انجام شود، صحیح نخواهد بود. در این صورت عمل تعبدی خواهد بود؛

و گاهی به عملی مانند طاهر کردن لباس امر می‌کند و این مطلب را بیان نمی‌کند که اگر این عمل به صورت ریایی انجام شود، صحیح نخواهد بود. در این صورت عمل توصیلی خواهد بود.

طبق این بیان اصل توصیلی بودن تکلیف واضح و روشن است؛ زیرا اگر تعبدی بودن عملی در عرف و سیره‌ی عقلا وجود نداشته باشد، تنها راه علم به این مطلب بیان شارع است و از آنجایی که شارع چنین بیانی نداشته است، توصیلی بودن تکلیف ثابت می‌شود.

اشکال اول: متعلق امر باید مطلوب مولا باشد؛ درحالی که طبق این بیان:

مطلوب مولا عمل مرکب از «ذات عمل و نبود ریا» است؛

اما امر مولا به «ذات عمل» تعلق گرفته است.

پاسخ: لزومی ندارد متعلق امر همان مطلوب مولا باشد، بلکه متعلق امر باید به گونه‌ای باشد که بنده را به مطلوب و فعل دارای مصلحت برساند.

اشکال دوم: طبق این بیان قصد قربت نه در متعلق اخذ شده و نه در غرض شارع دخیل است و ادله تنها ملازم قصد قربت یعنی مانعیت ریا را بیان می‌کنند. در نتیجه اگر کسی نه قصد قربت انجام داد و نه قصد ریا داشت، باید عمل او صحیح باشد.

پاسخ: برای پاسخ به این اشکال باید به دو مطلب توجه شود:

1. اعمال عبادی از افعال اختیاری هستند و فعل اختیاری بدون قصد انجام نمی‌شود (به تعبیر فلسفی معلول یعنی فعل اختیاری بدون علت غایی محقق نمی‌شود). پس کسی که عملی عبادی را انجام می‌دهد، ضرورتاً این فعل را با هدف و قصدی انجام می‌دهد که این هدف یا قصد قربت است یا ریاست.

2. قصد قربت با اخلاص تفاوت دارد. اخلاص شرط قبولی عمل است و قصد قربتی که ملازم مانعیت ریا بوده و شرط صحت است، معنایی عام است که حتی با لحاظ اجمالی اضافه العمل الی الله تأمین می‌شود.

در نتیجه فعل اختیاری یا به قصد قربت به معنای عام انجام می‌شود یا به قصد ریا و از این دو حال خارج نیست و همین که قصد قربت به معنای عام محقق باشد، عبادت محقق می‌شود. به‌طور مثال شخصی در روز جمعه‌ی اول ماه غسل می‌کند و این مطلب را در ذهن خود دارد که غسلی را انجام می‌دهم که مطلوب شارع است. چنین شخصی حتی اگر به اول ماه بودن التفات تفصیلی نداشته باشد، غسل روز اول ماه برای او محسوب می‌شود؛ زیرا لحاظ اجمالی اضافه العمل الی الله را در ذهن خود دارد.

نکته: ممکن است سؤالی در این زمینه مطرح شود و آن اینکه اگر شخصی عمل را هم به جهت دواعی نفسانی مانند ریا و هم برای خدا انجام دهد، عمل او صحیح است یا خیر.

برای پاسخ به این مطلب باید به کلام «شهید اول» در «دروس» توجه کرد. ایشان فرعی را در مورد وضو مطرح کرده و این پرسش را مطرح می‌کنند که اگر کسی در هوای گرم با آب خنک وضو گرفت، وضوی او صحیح است یا خیر. پاسخ این است که این وضو ممکن است به سه نحو باشد:

1. هدف شخص وضو گرفتن بوده و حتی اگر آب خنک نبود شخص وضو می‌گرفت؛ اما به جهت در دسترس بودن آب خنک، شخص با آب خنک وضو گرفته است تا خود نیز خنک شود (غرض خنک شدن در طول غرض وضو گرفتن است).

2. هدف شخص خنک شدن بوده و برای خنک شدن وضو گرفته است؛ یعنی اگر آب خنک نبود، شخص وضو نمی‌گرفت (غرض وضو گرفتن در طول غرض خنک شدن است).

3. هدف شخص هم وضو گرفتن و هم خنک شدن بوده است به گونه‌ای که اگر هر یک از این دو نبود، شخص وضو نمی‌گرفت (غرض وضو گرفتن در عرض غرض خنک شدن است).

ایشان معتقد است:

در صورت اول وضوی شخص اجماعاً صحیح است؛ زیرا مطلوب اصلی شخص، تقرب به خداوند متعال بوده است؛

در صورت دوم و سوم صحت وضو اختلافی است و حکم این است که وضوی شخص در فرض دوم باطل است و

در فرض سوم صحیح است اما اقل ثواباً است.²⁵²

تصویر چهارم: تعلق امر به صرف ذات عمل

در این تصویر:

امر شارع:

نه تنها برای تعبدی بودن عمل موضوعیت ندارد و طریقی است (مولا به مصالح و مفاسد افعال علم دارد،

برای رسیدن عبد به مصلحت یا دور ماندن از مفسده انشائاتی انجام می‌دهد این انشائات را با طرق خاصی به

مكلف ابراز می‌کند که یکی از آن طرق، امر است)؛

252- «مروحوم تبریزی» معتقدند توجه به روایت «قال الله عز و جل أنا خير شريك من أشرك معي غیری فی عمل عمله لم أقبله إلا ما كان لی خالصاً» استفاده می‌شود که اگر عنوان «شریک» صدق کند نیز عمل باطل است و در نتیجه باید وضو در فرض سوم را نیز باطل دانست.

بلکه تابع غرض نیز هست و آنچه اصل است، غرض مولا است؛ یعنی تا زمانی که غرض باقی باشد، امر نیز باقی است و اگر غرض ساقط شود، امر نیز ساقط می‌شود؛ و به همین دلیل تعبدی بودن عمل؛ وابسته به این نیست که قصد قربت یا نبود ریا متعلق امر باشد؛ بلکه وابسته به این است که غرض مولا تنها با ذات عمل نشود و وجود قصد قربت یا نبود ریا نیز در حصول غرض نقش داشته باشد.

طبق این تصویر:

الف) در عمل تعبدی:

مولا به «ذات عمل» امر می‌کند و در این خطاب شرط بودن قصد قربت یا نبود ریا را مطرح نمی‌کند و به عبارت دیگر متعلق امر «ذات عمل» یعنی معنای عرفی تکلیفی مانند نماز است؛ اما شارع با بیان دیگری این مطلب را به مکلف فهمانده است که غرض از امر تنها با انجام دادن آنچه در عرف نماز نامیده می‌شود، تأمین نخواهد شد، بلکه علاوه بر آن باید مانعی مانند ریا نیز در بین نباشد؛ و به همین دلیل اگر مکلف «ذات عمل» را انجام دهد؛ متعلق امر را اتیان کرده و امر نیز ساقط شده است؛ اما به دلیل اینکه غرض مولا حاصل نشده است، باید دوباره عمل را انجام دهد.

ب) در عمل توصیلی:

مولا به «ذات عمل» امر می‌کند و در این خطاب شرط بودن قصد قربت یا نبود ریا را مطرح نمی‌کند و به عبارت دیگر متعلق امر «ذات عمل» یعنی معنای عرفی تکلیفی مانند جهاد است؛ و بیان دیگری نیز ندارد که برای تأمین غرض، علاوه بر اتیان «ذات عمل» جزء یا شرط دیگری نیز لازم است؛

و به همین دلیل اگر مکلف «ذات عمل» را انجام دهد:

متعلق امر را اتیان کرده و امر نیز ساقط شده است؛

و به دلیل حاصل شدن غرض حداقلی مولا و ساقط شدن غرض، تکلیف نیز ساقط می‌شود.

در نتیجه در این تصویر، متعلق امر «ذات عمل» بوده و وجود قصد قربت یا نبود ریا در آن مطرح نیست و به عبارت دیگر در این تصویر متعلق امر بسیط است و تفاوت آن با سه تصویر قبل در این است که:

در تصویر اول متعلق امر بسیط است اما قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در آن وجود دارد؛ یعنی متعلق امر «عمل به همراه قصد امتثال امر» است؛

در تصویر دوم متعلق امر بسیط است اما قصد قربت به معنای مقربا الی الله بودن عمل در آن وجود دارد؛ یعنی متعلق امر «عمل به همراه قصد قربت» است؛

در تصویر سوم متعلق امر مرکب است؛ یعنی متعلق امر «عمل» و «نبود مانع» است؛

و در تصویر چهارم متعلق امر بسیط است و قصد قربت نیز در آن وجود ندارد؛ یعنی متعلق امر «ذات عمل» است. به عبارت دیگر:

الف) طبق سه تصویر قبل تفاوت تعبدی و توصیلی به متعلق امر است یعنی:

در عمل توصیلی متعلق امر «ذات عمل» بوده و قیدی ندارد؛

و در عمل تعبدی متعلق امر «ذات عمل» بوده و قید همراهی با قصد قربت یا نبود ریا نیز در آن اخذ شده است که:

گاهی مکلف به این قید علم دارد و در این صورت شارع می‌تواند به فهم مکلف اعتماد کرده و بیان جدیدی صادر نکند؛

و گاهی مکلف به این قید علم ندارد و در این صورت شارع باید بیان جدیدی برای ابلاغ این قید داشته باشد؛

ب) اما طبق این تصویر تفاوت تعبدی و توصیلی به متعلق امر نیست؛ زیرا متعلق امر در هر دو بدون قید است، بلکه به غرض مولا است؛ یعنی:

در عمل توصیلی غرض مولا مساوی متعلق امر است؛

در عمل تعبدی غرض مولا اخص از متعلق امر است که:

گاهی خود مکلف علم به اخص بودن غرض دارد و در این صورت شارع می‌تواند به فهم مکلف اعتماد کرده و بیان جدیدی صادر نکند؛

و گاهی مکلف چنین علمی ندارد و در این صورت شارع باید بیان جدیدی برای ابلاغ اخص بودن غرض داشته باشد.

اشکال: غرض مولا باعث حصول تکلیف نمی‌شود و تحصیل نکردن آن باعث استحقاق عقاب نمی‌شود، بلکه عبد مکلف به اوامر و نواهی است و عصیان اوامر و نواهی است که باعث استحقاق عقاب می‌شود. پاسخ: اغراض مولا دو گونه هستند:

گاهی می‌دانیم که مولا غرضی دارد؛ اما فعلاً به دنبال تحصیل آن نیست. به‌طور مثال غرض مولا به قضاوت به‌حسب واقع تعلق گرفته است؛ اما تحصیل این غرض مربوط به زمان ظهور «امام زمان علیه‌السلام» است. در چنین مواردی بنده تکلیفی به تحصیل این غرض ندارد؛

و گاهی می‌دانیم که مولا غرضی دارد و درصدد تحصیل آن نیز هست. در این صورت نیامدن امری که تحصیل غرض را لازم بداند، مؤمن نبوده و نمی‌توان به دلیل نبود امر، فعل را ترک کرد. به تعبیر دیگر «بیان» در «قبح عقاب بلا بیان» به معنای امر و دلیل لفظی نیست، بلکه به معنای حجت است و یکی از حجج عقل است که و خداوند می‌تواند در قیامت با این حجت، بر بنده احتجاج کند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ».²⁵³

بنابراین اصل، غرض مولا است؛ اما باید به این مطلب علم داشته باشیم که این غرض، از اغراضی است که مولا درصدد تحصیل آن است. اگر چنین علمی برای بنده حاصل شد، نیامدن بیانی از مولا عذر ترک فعل محسوب نمی‌شود. با توجه به این مطلب:

در صورتی که حجتی نباشد، صدور بیان شارع ضروری است؛ اما در صورتی که حجت از ناحیه‌ی دیگری مانند عقل تمام شود، صدور بیان از شارع ضروری نبوده و در صورتی که بیانی صادر شود، این بیان ارشادی خواهد بود. به‌طور مثال روایاتی که در مورد حفظ نظام و ولایت فقیه صادر شده‌اند، از این دسته به شمار می‌روند.²⁵⁴

نکته: تصویر دوم، سوم و چهارم: در ماهیت و حقیقت مشترک هستند؛ یعنی در هر سه اشتراط قصد امتثال امر پذیرفته نشده و بر این مطلب تکیه شده است که مکلف باید به صغری علم داشته باشد و علم به صغری گاهی با بیان شارع حاصل می‌شود و گاهی نزد خود عقل موجود است؛

و در مقام اثبات متفاوت هستند؛ یعنی از ادله‌ای که تعبدی بودن یک تکلیف را می‌رسانند: اگر اشتراط قصد قربت فهمیده شود، تصویر دوم ثابت می‌شود؛ اگر مانعیت مانند ریا که عرفاً ملازم قصد قربت است فهمیده شود، تصویر سوم ثابت می‌شود؛ و اگر اخص بودن غرض فهمیده شود، تصویر چهارم ثابت می‌شود.

حکم این سه تصویر به لحاظ شک یکسان است؛ یعنی اگر مولا اشتراط قصد قربت یا مانعیت ریا یا اخص بودن غرض را به مکلف نگوید، چون فرض این است که مکلف نیز این صغری را احراز نکرده است، حکم به عدم لزوم قصد قربت یا مانع نبودن ریا یا اخص نبودن غرض می‌شود.

تصویر پنجم: تعدد امر طبق این تصویر شارع دو امر دارد که یکی از آنها به «ذات عمل» تعلق می‌گیرد و دیگری برای اتیان متعلق امر قبل، قصد قربت را نیز لازم می‌داند.

«مرحوم حائری» می‌فرماید برای حکم به تعبدی بودن عمل نیازی به این راحل نیست و همین‌که یک خطاب به «ذات عمل» تعلق بگیرد و خطاب دیگر ریا را موجب استحقاق عقاب بداند، عقل به لزوم اتیان عمل با قصد قربت پی می‌برد. به عبارت دیگر خطاب دوم می‌تواند این نکته را برساند که متعلق امر اخص است، می‌تواند مانع بودن امری را روشن کند و می‌تواند کاشف از این مطلب باشد که غرض از امر اخص است؛ یعنی با توجه به راحل‌های دوم تا چهارم، نیازی به این راحل نیست؛ گرچه اگر این راحل‌ها نبود، راحل تعدد امر نیز مورد پذیرش بود.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»²⁵⁵

253- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 16.

254- همچنین اگر آیه‌ای مطلبی را برساند، روایاتی که در آن مورد وارد می‌شوند، ارشادی خواهند بود.

255- نهاية الافکار، ج 1، ص: 183.

ایشان همانند «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» پیش از تبیین معنای تعبدی و توصیلی به این بحث می‌پردازند که در صورت شک در تعبدی یا توصیلی بودن، اصل لفظی یا عملی بر تعبدی بودن است یا بر توصیلی بودن است یا اصلی در این مورد وجود ندارد.

ایشان این نکته را متذکر می‌شوند که در بحث ترتب ثواب، تمامی واجبات، تعبدی هستند؛ زیرا ثواب دایر مدار اطاعت است و تا زمانی که مکلف قصد قربت نداشته باشد، اطاعت صدق نمی‌کند: «خلق الله الجنة لمن أطاعه و أحسن و لو كان عبدا حبشيا و خلق النار لمن عصاه و لو كان ولدا قرشيا».²⁵⁶ در نتیجه اگر فعل مطلوب مولا باشد ولی از روی غفلت یا بدون قصد قربت انجام شود، اطاعت صدق نمی‌کند و به همین جهت شخص استحقاق ثواب نیز دارد. پس در استحقاق ثواب نزاعی وجود ندارد و همه شرط بودن قصد قربت در این بحث را می‌پذیرند و بحث در این زمینه است که برای اسقاط تکلیف نیز نیازی به قصد قربت هست یا خیر.

در ادامه ایشان تعریفات دیگر تعبدی و توصیلی را نیز ذکر می‌کنند که چون این مطالب در کلام «مرحوم نائینی» گفته شد، از تکرار آنها پرهیز می‌کنیم.

مطلب دوم: جهت بحث در تعبدی و توصیلی

اطلاق خطاب در صورتی امکان دارد که تقیید آن نیز ممکن باشد و اگر امکان تقیید یک خطاب احراز شد، دیگر مقدمات حکمت نیز باید تمام باشند تا بتوان به اطلاق خطاب تمسک کرد. آنچه در بحث تعبدی و توصیلی به آن پرداخته می‌شود، امکان یا عدم امکان تقیید است و بحث از دیگر مقدمات حکمت مانند در مقام بیان بودن و یا بحث از امکان تمسک به اطلاق مقامی که در ثمره داشتن بحث نقش دارند، در بحث صحیح و اعم مطرح می‌شوند.

توضیح اینکه در بحث صحیح و اعم گفته شد که برخی همچون «مرحوم نائینی» با طرح دو اشکال چنین بحثی را فاقد ثمره می‌دانند. به نظر ایشان:

از طرفی ادله‌ی شرعی در مقام بیان نبوده و به همین دلیل چنین خطاباتی اطلاق ندارند و چه صحیحی و چه اعمی نمی‌توانند به اطلاق خطاب تمسک کنند و در نتیجه بحث صحیح و اعم فاقد ثمره است؛

و از طرف دیگر در صورتی که خطابات دارای اطلاق باشند، گرچه اعمی نمی‌تواند به اطلاق کلامی تمسک کند، اما تمسک به اطلاق مقامی برای او ممکن است و به همین جهت بحث صحیح و اعم فاقد ثمره است.

این دو اشکال در بحث تعبدی و توصیلی نیز وجود دارد و کسانی که این دو اشکال را وارد می‌دانند، این بحث را فاقد ثمره می‌دانند؛ زیرا طبق این دو اشکال:

اگر امکان تقیید خطاب وجود داشته باشد، در مقام بیان بودن ادله مورد انکار است؛

و اگر امکان تقیید خطاب وجود نداشته باشد و در نتیجه تمسک به اطلاق کلامی ممکن نباشد، می‌توان به اطلاق مقامی تمسک کرد.

اما همان‌گونه که در بحث صحیح و اعم گفته شد، این دو اشکال را وارد نمی‌دانیم؛ زیرا:

برخی از ادله‌ی شرعی مانند ادله‌ی صوم را در مقام بیان می‌دانیم و به همین جهت اشکال نخست را نمی‌پذیریم؛

و به دلیل اینکه اطلاق مقامی تنها در برخی موارد مانند صلاه وجود دارد، اشکال دوم را نیز نمی‌پذیریم؛

و به همین جهت بحث صحیح و اعم را دارای ثمره می‌دانیم و در بحث تعبدی و توصیلی نیز اگر امکان تقیید ثابت شود، به جهت اینکه دیگر مقدمات حکمت را در برخی موارد قابل احراز می‌دانیم، قائل به ثمره هستیم.

مطلب سوم: ملاک عبادت بودن فعل

عبادیت به معنای بندگی کردن، تقرب به مولا جستن و اظهار عبودیت کردن است. برخی از افعال مانند اطاعت خداوند متعال، ذاتاً عبادت هستند و شارع نمی‌تواند آنها را مورد نهی خود قرار دهد. در مقابل برخی از افعال ذاتاً عبادت نیستند، بلکه عبادت بودن آنها جعلی است که این افعال به دو قسم تقسیم می‌شوند:

الف) افعالی که طبق جعل عقلایی عبادت هستند؛ یعنی عقلاً آن افعال را به‌عنوان احترام و بزرگداشت جعل می‌کنند.

به‌طور مثال عقلاً برداشتن کلاه از سر، خم شدن، سجده کردن، بلند شدن برای شخص و... را نشانه‌ی احترام می‌دانند.

برای اینکه چنین افعالی در نظر شرع عبادت باشند، نیازی به امر شارع نیست، اما نباید این افعال مورد نهی شارع واقع شوند. به‌طور مثال شارع تعظیم شعائر را لازم می‌داند: «وَمَنْ يَعْظِمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»²⁵⁷ و

عرف آداب و رسومی را که برای تعظیم دارد، در تعظیم شعائر الهی نیز مورد استفاده قرار می‌دهد و همین که نهی

از شارع نسبت به یک فعل نباشد، آن فعل تعظیم شعائر و عبادت خواهد بود. به‌طور مثال در برخی عرف‌ها برای

بزرگداشت شخصی که از دنیا رفته است، سر را گل‌مالی می‌کنند و گرچه برای عزاداری «امام حسین علیه‌السلام» به چنین عملی امر نشده است، اما چون این فعل مورد نهی شارع نیست، این عمل، عبادت محسوب می‌شود؛
ب) افعالی که طبق جعل شارع عبادت هستند. به‌طور مثال نماز از عباداتی است که طبق جعل شارع عبادت شده است.²⁵⁸ برای اینکه چنین افعالی عبادت باشند، باید امر شارع به آنها تعلق بگیرد و صرف تعلق نگرفتن نهی برای عبادت بودن آنها کافی نیست.

ایشان در ادامه به بحث نیابت می‌پردازند که به دلیل مطرح شدن این بحث در ضمن کلام «مرحوم نائینی»، از طرح دوباره آن پرهیز می‌کنیم.²⁵⁹
مطلب چهارم

نزاعی که در بحث تعبدی و توصیلی جریان دارد، در مورد امکان یا عدم امکان تقیید خطاب به قصد امتثال امر است و تقیید خطاب به دیگر مراتب قطعاً ممکن بوده و نزاعی در مورد آنها وجود ندارد. حال اگر تقیید خطاب به قصد امتثال امر را ممکن ندانیم:

جامع داشتن قصد قربت و دیگر مراتب ممکن نخواهد بود؛ زیرا نمی‌توان بین معدوم و موجود جامعی فرض کرد؛ و چون جامع داشتن قصد قربت و دیگر مراتب محال است، اطلاق خطاب نیز ممکن نخواهد بود.
نقد: این مطلب در ضمن بحث‌های گذشته بیان شد و در نقد آن گفته شد که اطلاق نیاز به مؤونه زائد ندارد و همین که یک حصه ممکن باشد، اطلاق لغو نخواهد بود. از طرف دیگر چون جامع، جامع حقیقی و ماهوی نیست، نمی‌توان گفت بین معدوم و موجود جامعی وجود ندارد و در نتیجه جامع انتزاعی در جایی که یک حصه از کلی ممکن باشد، معقول است.
مطلب پنجم: راحل بحث

امکان دارد که دو مجعول با جعل واحد محقق شوند؛ یعنی یک مجعول «ذات عمل» باشد و مجعول دیگر «قصد قربت» باشد که جعل واحدی به هر دو تعلق گرفته است.
این راحل با راحل «مرحوم نائینی» متفاوت است؛ زیرا:

در راحل «مرحوم نائینی» یعنی متمم جعل، دو مجعول (ذات عمل و قصد قربت) محقق است که با دو جعل و دو خطاب محقق می‌شدند و جعل دوم مستقل از جعل اول نبود، بلکه متمم آن بود؛
اما در راحل «مرحوم آقا ضیاء» دو مجعول (ذات عمل و قصد قربت) محقق است که با یک جعل محقق می‌شوند.
در نتیجه طبق کلام «مرحوم آقا ضیاء» مولا:

در عمل تعبدی دو مجعول دارد: ذات عمل و قصد قربت؛
و در عمل توصیلی یک مجعول دارد: ذات عمل.
عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر در صورتی است که تنها یک مجعول محقق باشد؛ اما اگر دو مجعول محقق شوند، مجعول دوم در متعلق امر اول اخذ نشده است و به همین دلیل اخذ آن محال نیست.
در این صورت اگر در توصیلی یا تعبدی بودن عمل شک کنیم، از آنجایی که مجعول دوم باید توسط شارع بیان شود طبق فرض چنین مجعولی بیان نشده است، اصل بر توصیلی بودن عمل است.

برای درک بهتر تفاوت بین کلام «مرحوم آقا ضیاء» و کلام «مرحوم نائینی» باید به این مثال توجه شود: به خبر واحد جعل واحد تعلق می‌گیرد: «الْعُمْرَى وَ ابْنُهُ تَقْتَانِ فَمَا أَدْبَا إِلَيْكَ فَعَنَى يَوْدِيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنَى يَوْوَلَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطْعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الْيَقْتَانِ الْمَأْمُونَانِ»²⁶⁰ اما مجعول واحد نیست، بلکه به تعداد افراد تعلق، مجعول محقق شده و به همین جهت خبر با واسطه نیز حجت می‌شود. به‌طور مثال زمانی که «شیخ صدوق» از «ابن بابویه قمی» از «صفار» از «امام حسن عسکری علیه‌السلام» نقل روایت می‌کند، سه واسطه تا «امام حسن عسکری علیه‌السلام» قرار دارد که سه مجعول بوده و با یک جعل، حجت شده‌اند. در چنین مواردی جعل دوم و سوم متعلق جعل اول نیستند، بلکه هر یک از واسطه‌ها مجعول مستقلی هستند. در عین حال تمامی این مجعول‌ها یک غرض را تأمین می‌کنند و آن غرض، حجیت خبری است که «شیخ صدوق» از «امام حسن عسکری علیه‌السلام» نقل می‌کند.²⁶¹

258- اگر قائل باشیم نماز عبادتی است که پیش از اسلام نیز وجود داشته است، جعل عرفی داشتن آن را پذیرفته‌ایم، این مثال نیز در قسم اول جای می‌گیرد؛ اما اگر قائل باشیم نماز عبادتی است که پس از اسلام و با امر شارع جعل شده است، این عبادت مثالی برای قسم دوم خواهد بود.

259- مطالب دیگری نیز در کلام ایشان آمده است که برای تکرار نشدن مطالب، از طرح آنها خودداری می‌کنیم.

260- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 330.

261- مثال دیگر «اکرم العلماء» است که یک جعل است؛ اما به تعداد علما مجعول محقق می‌شود. تفاوت این مثال با مثال قصد قربت در این است که مجعول‌های «اکرم العلماء» به نحو عام استغراقی بوده و هر مجعولی دارای غرض و اطاعت و عصیانی مستقل از باقی است؛ اما در مثال قصد قربت، هر دو مجعول دارای یک غرض هستند و به همین علت مجعول دوم، متمم مجعول اول است. به همین علت برخی همانند «مرحوم تبریزی» راحل «مرحوم آقا ضیاء» را متمم مجعول می‌نامند و راحل «مرحوم نائینی» را متمم جعل می‌خوانند. همچنین «اغتسل للجمعه و الجنابه» یک جعل است که به سبب آن دو مجعول محقق می‌شود: غسل روز جمعه و غسل جنابت. در این مثال نیز هر یک از مجعول‌ها غرض خاص به خود را دارد.

در نتیجه تفاوت کلام «مرحوم آقا ضیاء» و کلام «مرحوم نائینی» در این است که:

طبق کلام «مرحوم آقا ضیاء» در بحث تعبدی و توصلی:

مجموعه ها متعدد هستند: «ذات عمل» و «قصد قربت»؛

و هر دو مجموع یک غرض را تأمین می کنند و آن غرض، تعبدی بودن نماز است؛
اما تنها یک جعل وجود دارد؛

اما طبق کلام «مرحوم نائینی»:

مجموعه ها متعدد هستند: «ذات عمل» و «قصد قربت»؛

جعل دوم نیز متمم جعل اول بوده و غرض واحد است؛

اما دو جعل وجود دارد که یکی به «ذات عمل» تعلق گرفته است و دیگری به «قصد قربت».

کلام «مرحوم آقا ضیاء» مانند امر ضمنی به اجزاء واجب است. به طور مثال زمانی که مولا امر «صل» را صادر می کند، یک جعل صادر شده است؛ اما به تمامی اجزاء داخلی نماز مانند رکوع، سجود و... و به مقدمات خارجی مانند طهارت و... نیز امر شده و این موارد مجعولات متعددی هستند.

تنها تفاوتی که بین امر ضمنی به اجزاء و بحث خبر واحد وجود دارد این است که اجزاء در عرض یکدیگر هستند؛ اما مجعولاتی که در خبر واحد هستند در طول یکدیگر هستند و برای اینکه جعل واحد موجب چند مجعول شود، بین طولی یا عرضی بودن مجعولات تفاوتی وجود ندارد. در بحث تعبدی و توصلی نیز اگر قصد قربت را جزء بدانیم، در عرض رکوع، سجود و... قرار می گیرد و در صورتی که قصد قربت را شرط بدانیم، چون مقدمه می شود، در طول رکوع، سجود و... قرار می گیرد. به همین دلیل این راه حل هم برای کسانی که قصد قربت را جزء می دانند قابل استفاده است و هم برای کسانی که قصد قربت را شرط می دانند.

در حقیقت این کلام همان راه حل امر ضمنی داشتن «ذات عمل» به صورت جزء یا شرط است که «مرحوم آخوند» آن را مطرح و رد کرد؛ ولی توسط «مرحوم آقا ضیاء» مورد پذیرش واقع شده است. اشکالات «مرحوم آخوند» به این راه حل این بود که:

قصد قربت امری اختیاری نیست و به همین جهت نمی تواند متعلق امر واقع شود و اشکالی مبنایی به این راه حل وارد است؛ اما از آنجایی که «مرحوم آقا ضیاء» قصد قربت را امری اختیاری می دانند این اشکال را وارد نمی دانند؛
داعویت جزء باید در ضمن داعویت کل باشد و چون امر به کل داعویت ندارد، امر به جزء نیز داعویت ندارد؛ اما «مرحوم آقا ضیاء» این دو امر را دارای غرض واحدی می دانند که آنچه مهم است، تأمین این غرض است و داعویت نداشتن امر به کل به جهت تأمین نشدن غرض است.

در نتیجه کلام «مرحوم آقا ضیاء» هم با کلام «مرحوم نائینی» و با کلام «مرحوم آخوند» تفاوت دارد؛ گرچه:

از این نظر که مجعولات متعدد را دارای غرض واحد می داند، شبیه کلام «مرحوم نائینی» است؛
و از این نظر که مجعولات متعدد را دارای جعل واحد می داند، شبیه کلام «مرحوم آخوند» است.

نقد اول

ریشه اشکال کلام «مرحوم آقا ضیاء» این است که:

ایشان این مطلب را مسلم فرض کرده اند که اگر مولا بخواهد قصد قربت را از مکلف طلب کند، ضرورتاً باید آن را در متعلق امر اخذ کند تا مکلف بتواند قصد امتثال امر را انجام دهد؛
و اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید؛
و راه حل هایی مانند وجود علمی و عینی قصد قربت و... نیز مشکل را حل نمی کنند؛
و به همین دلیل ایشان این راه حل را مطرح کرده اند.

اما لزوم اخذ قصد قربت در متعلق امر پذیرفته نیست؛ به طور مثال در تکلیفی مانند نماز که همه تعبدی بودن آن را می پذیرند، مولا قصد قربت را در متعلق امر ذکر نکرده است.

به عبارت دیگر پدید آمدن محذور به دلیل مبانی ای است که مورد پذیرش نیستند؛ یعنی:

از سویی تصور شده که قصد قربت لزوماً باید در متعلق امر باشد؛ در حالی که این مطلب پذیرفته نیست؛

و از سوی دیگر قصد به امر نیز موضوعیت داده شده است که این مطلب نیز مورد انکار است؛

و سوی سوم تصور شده که قصد قربت لزوماً باید جزء یا شرط عبادت باشد و این مطلب نیز مورد پذیرش نیست.

گرچه راه حل «مرحوم آقا ضیاء» این محذور را حل می کند؛ اما معتقدیم اساساً مسئله دارای چنین محذورهایی نیست.

نقد دوم

اگر محذورهایی که بیان شد مورد پذیرش قرار بگیرند:

این رامحل از لحاظ ثبوتی ممکن است؛

اما از لحاظ اثباتی صحیح نیست.

از لحاظ ثبوتی کلام «مرحوم آقا ضیاء» صحیح بوده و اشکالاتی که «شهید صدر» به ایشان دارند وارد نیست؛ یعنی به لحاظ ثبوتی امکان دارد مولا یک جعل داشته باشد و مجعولات متعددی محقق شوند:

چه این مجعولات در طول هم باشند (شروط) و چه در عرض هم (اجزاء)؛

و چه تمام این مجعولات غرض واحدی را تأمین کنند (اجزاء، شرایط و چند خبر واحد که با واسطه و در طول هم هستند) و چه هر یک از مجعولات غرض مستقلی را تأمین کنند («اکرم العلماء»، «اغتسل للجمعه و الجنبه» و چند خبر واحد که همه بی‌واسطه هستند).

با توجه به امکان تحقق چند مجعول با جعل واحد، اگر سایر مقدمات نیز تمام باشند، به لحاظ ثبوتی از عدم بیان مجعول دوم توسط شارع (در مواردی مانند امر به معروف و نهی از منکر) این مطلب کشف می‌شود که مجعول شارع واحد بوده است؛ یعنی شارع تنها «ذات عمل» را طلب کرده و مجعول دومی وجود نداشته است.

اما از لحاظ اثباتی چنین رویه‌ای صحیح نیست و چنین دأبی برای شارع اثبات نشده است. برای حکم به تعبدی یا توصلی بودن تکلیفی مانند امر به معروف و نهی از منکر باید رویه‌ی شارع در تکالیف تعبدی مانند نماز و تکالیف توصلی مانند تطهیر لباس بررسی شود و بر اساس آن رویه، حکم به تعبدی یا توصلی بودن شود؛ درحالی‌که با بررسی رویه‌ی شارع مشخص می‌شود که گرچه شارع در برخی موارد با یک جعل مجعولات متعددی را محقق کرده است، اما این رویه در بحث تعبدی و توصلی وجود نداشته و به همین دلیل این رامحل مجرد فرض است.

نقد سوم

گفته شد که «شهید صدر» دو اشکال به کلام «مرحوم آقا ضیاء» وارد می‌کنند. نقد اول ایشان این است که در صورت پذیرش کلام «مرحوم آقا ضیاء»، نتیجه‌ی اطلاق امر تعبدی بودن تکلیف خواهد بود، نه توصلی بودن آن.

توضیح اینکه در صورتی که امر مطلق باشد، به طبیعت فعلی مانند نماز تعلق می‌گیرد و در این صورت اگر در حاصل شدن طبیعت شک کنیم، باید هر آنچه احتمال دخیل بودن آن را در نماز می‌دهیم، اتیان کنیم و قصد قربت نیز از این جمله است. در نتیجه:

مدعای «مرحوم آقا ضیاء» این است که اصل بر توصلی بودن تکلیف است؛ اما مقتضای بیان ایشان این است که اصل بر تعبدی بودن تکلیف است.

پاسخ

این اشکال در صورتی وارد است که «مرحوم آقا ضیاء» قائل به مجعولات متعدد و مستقلی شود که همگی دارای غرض واحدی هستند؛ درحالی‌که ایشان قصد قربت را همانند اجزاء و شرایط تکلیف دانستند که گرچه متعدد هستند؛ اما مستقل از یکدیگر نبوده، دارای امر ضمنی هستند و همگی غرض واحدی را تأمین می‌کنند.

در این صورت اگر مولا به طبیعت عملی امر کند و در شرط بودن امری مانند طهارت در آن شک داشته باشیم:

اگر مولا در مقام بیان بوده است، چون طهارت را ذکر نکرده است، مشخص می‌شود که عمل مشروط به طهارت نیست؛

و اگر مولا در مقام بیان نبوده است، باید به اصل عملی رجوع کرد که به نظر «مرحوم آقا ضیاء» در اینجا اصل برائت جاری می‌شود، نه اصل احتیاط.

این مطلب در مورد قصد تقرب نیز صادق است؛ یعنی اگر قصد تقرب را جزء بدانیم، همانند رکوع، سجده و... خواهد شد و در صورتی که قصد تقرب را شرط بدانیم، همانند طهارت خواهد شد. در نتیجه:

اگر مقدمات حکمت تمام باشد، مقتضای اطلاق:

همان‌گونه که عدم لزوم جزء یا شرط مشکوک است،

عدم لزوم قصد قربت نیز هست؛

و اگر مقدمات حکمت تمام نباشد، چون تقیید به قصد قربت ممکن است، شک در لزوم قصد قربت شک در لزوم اکثر است که برائت از اکثر نسبت به آن جاری می‌شود.

نقد چهارم

اشکال دیگر «شهید صدر» این است که این رامحل، خروج از محل نزاع است؛ زیرا:

نزاع در جایی بود که تنها یک امر محقق است؛

و طبق این رامحل اوامر متعددی فرض شده است.

پاسخ

«مرحوم آقا ضیاء» قائل به اوامر متعدد نیستند، بلکه قائل به مجعول‌های متعدد به جعل واحد هستند. ایشان مثال‌های متعددی برای تبیین کلام خویش ذکر می‌کنند که در تمامی این مثال‌ها یک امر وجود دارد که باعث تحقق مجعول‌های متعدد می‌شود. «مرحوم نائینی» قائل به تعدد جعل بودند ولی «شهید صدر» اشکال خروج از محل نزاع را نسبت به کلام ایشان وارد نمی‌کنند؛ اما با اینکه «مرحوم آقا ضیاء» تصریح به واحد بودن جعل دارند، این اشکال نسبت به کلام ایشان مطرح شده است. البته: تعدد جعل نیز به معنای تعدد امر نیست و اشکال خروج از محل نزاع نسبت به کلام «مرحوم نائینی» نیز وارد نیست؛ و متعدد بودن امر نیز باعث خروج از محل نزاع نمی‌شود؛ همان‌گونه که «مرحوم آخوند» بحث تعدد امر و نقد به آن را مطرح کردند.

کلام «مرحوم اصفهانی»

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن شد که طبق تمامی مبانی، اصل بر توصیلی بودن تکلیف است. تنها مبنایی که باید به تکمیل آن پردازیم و نشان دهیم طبق این مبنا نیز اصل بر توصیلی بودن است، مبنای «مرحوم آخوند» است. طبق این مبنا امر برای تعبدی بودن تکلیف موضوعیت دارد و «مرحوم اصفهانی» تمامی محذورهایی را که در صورت پذیرش این مبنا بیان شده است، طرح کرده و به آنها پاسخ داده است.

اشکالاتی به کلام «مرحوم آخوند»

1. در عبارت «کفایه» این‌گونه آمده است که اطلاق صیغه مقتضای توصیلی بودن وجوب است یا مقتضای تعبدی بودن آن: «أن إطلاق الصیغة هل یقتضی کون الوجوب توصیلاً... أو لا».²⁶²

این تعبیر صحیح نیست و به جای «وجوب توصیلی و تعبدی» باید از «تعبیر واجب توصیلی و تعبدی» استفاده کرد؛ زیرا در تکلیف تعبدی و توصیلی غرض وجوب یکسان است و غرض واجب تفاوت دارد. وجوب صرفاً باعث ایجاد طلب مولا می‌شود تا مکلف، فعل را انجام دهد (صغری ساز بودن وجوب طبق بیان «مرحوم بروجردی» و مختار و داعی به انجام فعل شدن وجوب طبق بیان اکثر و «مرحوم اصفهانی»).

به تعبیر دیگر در واجب توصیلی و تعبدی:

نسبت طلبیه‌ی بین مولا، مکلف و فعل تفاوتی ندارد،

بلکه متعلق نسبت متفاوت است؛ یعنی:

گاهی همانند نماز است که باید همراه قصد قربت باشد؛

گاهی همانند طاهر کردن لباس است که نیاز به قصد قربت ندارد؛

و گاهی همانند امر به معروف و نهی از منکر است که لزوم یا عدم لزوم قصد قربت در آن مشکوک است. به تعبیر سوم بحث در تعبدی و توصیلی پیرامون اطلاق یا عدم اطلاق ماده‌ی امر است، نه اطلاق یا عدم اطلاق صیغه‌ی امر. در نتیجه بحث تعبدی و توصیلی باید در تقسیمات واجب مطرح شود نه در تقسیمات وجوب.

2. در بحث در تعبدی و توصیلی باید بین دو مطلب تفکیک شود:

الف) استحقاق مدح و ثواب: برای اینکه مکلف استحقاق مدح و ثواب پیدا کند، باید تمامی تکالیف را به صورت تعبدی انجام دهد و اگر قصد قربت نداشته باشد، در هیچ فعل واجب یا مستحبی مستحق مدح و ثواب نیست؛ زیرا:

طبق روایت «خلق الله الجنة لمن أطاعه و أحسن و لو كان عبدا حبشيا»²⁶³ استحقاق عقاب در صورتی است که عنوان مطیع بودن بر مکلف صادق باشد،

و اگر عمل هیچ‌گونه انتسابی به خداوند متعال نداشته باشد، این عنوان بر مکلف صادق نیست؛ چه تکالیفی مانند نماز خواندن را به جا بیاورد و چه تکالیفی مانند طاهر کردن لباس را انجام دهد.

البته استحقاق مدح و ثواب در همه‌ی موارد ضروری نیست و ممکن است شخصی تنها به دنبال نجات از جهنم باشد و به همین دلیل تکلیفی مانند طاهر کردن لباس را بدون قصد قربت انجام دهد.

ب) استحقاق تخلص از ذم و عقاب به معنای عبادت حداقلی، نه از باب عفو و توبه. بحث تعبدی یا توصیلی بودن تکلیف در این فرض مطرح می‌شود و برای اینکه مکلف استحقاق تخلص از ذم و عقاب پیدا کند:

برخی از تکالیف مانند نماز را باید به همراه قصد قربت به جا آورد؛

برخی از تکالیف مانند طاهر کردن لباس را می‌تواند بدون قصد قربت نیز انجام دهد؛

و در مورد برخی از تکالیف مانند امر به معروف و نهی از منکر اختلاف وجود دارد.

توجه دادن به برخی نکات

1. قصد قربت به معنای امتثال امر است و سایر دواعی مانند شایستگی مولا برای عبادت شدن، شکر مولا، مانع عقاب بودن و... داعی بر قصد امتثال و به تعبیر دیگر «داعیاً للداعی» می‌شوند.

2. اگر شخصی بخواهد به مصلحت کامل یک فعل برسد:

در صورتی که امر مولا (و اینکه مولا به خاطر این مصلحت فعل را واجب یا مستحب کرده است) را نیز در نظر بگیرد و فعل را انجام دهد، قصد امتثال امر را انجام داده است (البته این قصد امتثال امر اجمالی است و همین قصد اجمالی کافی بوده و نیازی به قصد تفصیلی نیست)؛

اما در صورتی که تنها به دنبال مصلحت فعل باشد و عمل را به خداوند متعال منتسب نکند، قصد امتثال امر را انجام نداده و عمل او عبادت نیست. به‌طور مثال اگر کسی برای حفظ سلامتی خود روزه بگیرد، فعل او مشابه فعل روزمدار است؛ اما این عمل او عبادت محسوب نمی‌شود.

پس از اینکه «مرحوم اصفهانی» تفاوت بین تعبدی و توصلی را در لزوم و عدم لزوم قصد امتثال امر دانستند و دیگر دواعی را داعی بر قصد امتثال امر دانستند، محذورات این مقام مطرح می‌شوند که ایشان هفت یا هشت محذور (طبق بیان‌های مختلف) را مطرح کرده و به آنها پاسخ می‌دهند.

محذور اول

محذور اول این است که:

اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، موضوع امر خواهد شد؛

موضوع امر باید در مرتبه‌ی موضوعیت یعنی قبل از تعلق امر وجود داشته باشد و سپس امر به آن تعلق بگیرد؛ یعنی موضوع باید فی حد ذاته و صرف نظر از تعلق امر ثبوت داشته باشد و سپس امر به آن تعلق بگیرد؛ اما قصد قربت متأخر از امر است و به همین جهت نمی‌تواند موضوع آن باشد.

پاسخ

حکم:

(الف) گاهی از عوارض وجود عینی موضوع است: در این صورت ابتدا باید وجود عینی موضوع محقق شود و سپس حکم به آن تعلق بگیرد. طبق این فرض طرح این محذور صحیح است ولی در مورد قصد قربت این فرض صحیح نیست؛

(ب) گاهی از عوارض وجود ذهنی موضوع است: در این صورت ابتدا باید وجود ذهنی موضوع محقق شود و سپس حکم به آن تعلق بگیرد. طبق این فرض گرچه این محذور مطرح نمی‌شود ولی در مورد قصد قربت این فرض نیز صحیح نیست؛

(ج) گاهی نه از عوارض وجود عینی موضوع است و نه از عوارض وجود ذهنی آن، بلکه از عوارض طبیعت و ماهیت است که با وجود علمی نیز قابل تحقق است. قصد قربت نیز از این جمله است؛ یعنی:

وجود خارجی قصد قربت متعلق امر نیست؛ زیرا در این صورت تحصیل حاصل لازم می‌آید. در حقیقت وجود خارجی ظرف سقوط تکلیف (به سبب امتثال یا عصیان) است، نه ظرف ثبوت آن؛

وجود ذهنی قصد قربت نیز متعلق امر نیست؛ زیرا حمل اولی قصد قربت اصلاً مطلوب مولا نیست؛

بلکه طبیعت حاکمیه قصد قربت متعلق امر است؛²⁶⁴ یعنی موضوع امر شیئی است که ابتدا با وجود علمی

خود تبیین می‌شود و سپس از مکلف خواسته می‌شود که این وجود علمی را تبدیل به وجود عینی کند.

در نتیجه:

آنچه مقدم بر امر است، وجود علمی قصد قربت است؛

و آنچه متأخر از امر است، وجود عینی قصد قربت است؛

و این فرض محال نیست.

محذور دوم

محذور دوم این است که:

اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، موضوع امر خواهد شد؛

موضوع امر باید تقدم طبعی بر امر داشته باشد؛

اما قصد قربت متقوم به امر است و به همین دلیل نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شده و موضوع آن شود؛ زیرا لازم

می‌آید شیئی (قصد قربت) که متقوم به شیء دیگر (امر) است بر آن مقدم باشد و این تناقض است.

تفاوت محذور سابق با این محذور در این است که:

تقدمی که در محذور سابق مطرح می‌شود تقدم خارجی است؛
و تقدمی که در این محذور مطرح می‌شود تقدم طبعی است.

پاسخ

با پاسخی که به محذور سابق داده شد، پاسخ این محذور نیز روشن می‌شود. توضیح اینکه لزوم تقدم طبعی داشتن موضوع بر امر مورد پذیرش است و قصد قربت نیز بر امر تقدم طبعی داشته و این امر مستلزم تناقض نیست؛ زیرا:
موضوع امر، طبیعت حاکمیه قصد قربت است، نه وجود عینی یا ذهنی آن؛
و طبیعت حاکمیه قصد قربت:

با وجود علمی خویش بر امر تقدم طبعی داشته و موضوع آن است؛
و با وجود عینی خویش متأخر از امر است؛
و به همین جهت تناقض لازم نمی‌آید.

محذور سوم

محذور سوم، دور است؛ یعنی:

از سویی تحقق قصد قربت وابسته به تحقق امر است؛
و از سوی دیگر تحقق امر وابسته به تحقق قصد قربت است؛
و این امر دور و باطل است.

پاسخ

با پاسخی که به محذور سابق داده شد، پاسخ این محذور نیز روشن می‌شود. توضیح اینکه:
آنچه وابسته به تحقق امر است، تحقق وجود خارجی قصد قربت است؛
و آنچه امر به آن وابسته است، تحقق وجود علمی قصد قربت است؛
و در نتیجه اشکال دور نیز وارد نیست.

محذور چهارم

محذور چهارم این است که:

از سویی هدف مولا از امر به انجام فعل، امتثال مکلف و تحریک او برای انجام فعل است²⁶⁵ و اگر مولا بداند که امر باعث ایجاد داعی در مکلف نشده و او را برای انجام فعل تحریک نمی‌کند، اقدام به صدور نمی‌کند؛ زیرا در این صورت امر او لغو بوده و صدور لغو از مولای حکیم محال است؛²⁶⁶
و از سوی دیگر اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود و مولا به عمل با قصد قربت امر کند، امر لغو خواهد بود؛ زیرا در این صورت «ذات عمل» دارای امر نبوده و انجام آن به قصد قربت، تشریع و بدعت خواهد بود و به همین دلیل مکلف نمی‌تواند امر را امثال کند؛
در نتیجه از آنجایی که امر به عمل به همراه قصد قربت مولا را به غرض خود نمی‌رساند و لغو است، چنین امری از او صادر نمی‌شود.²⁶⁷

پاسخ

متعلق امر، طبیعی عمل است و قصد قربت در متعلق امر قرار نمی‌گیرد؛ یعنی امر «صل» است نه «صل بقصد القربه». در عین حال مولا این مطلب را به مکلف می‌فهماند که مقصود از امر تنها در صورتی محقق می‌شود که همراه با قصد قربت باشد. در نتیجه صدور امر لغو نخواهد بود.
به‌طور مثال مولایی به بنده‌ی خود می‌گوید: «آب بیاور» و بنده این مطلب را می‌داند که این امر امتثال نمی‌شود مگر اینکه آب را از مکانی تهیه کند. در این مثال:

مکان، در متعلق امر اخذ نشده است و متعلق امر طبیعت «آب آوردن» است؛

اما آنچه باعث امتثال می‌شود حصه‌ای از این طبیعت است که همراه با مکان خاصی است.

این پاسخ «حصه‌ی توأمه» نام دارد که برخی آن را به «حیثیت اندماجی» تفسیر کرده‌اند؛ درحالی‌که این تفسیر صحیح نیست. در مثالی که ذکر شد، هر یک از مکان و آب حقیقتی مستقل از یکدیگر دارند و همانند ذات و صفات نیستند که مندمج در یکدیگر باشند.

این پاسخ هم عرفی است و هم مثال شرعی آن واقع شده است. توضیح اینکه برای تمام بودن نماز در مسافرت، مولا قصد اقامت 10 روزه را شرط کرده است. در این مثال مطلوب مولا:

265- در کلام «مرحوم بروجردی» این مطلب بیان شد که محرک اصلی ملکات نفسانی انسان هستند و امر تنها باعث احراز صغری برای مکلف است.

266- در این مورد معتقدیم امر مولا موجب اتمام حجت شده و همین مطلب امر مولا را از لغو بودن خارج می‌کند.

267- از این محذور به «مانع محرکیه الشیء لنفسه» یا «علیه الشیء لنفسه» تعبیر می‌شود.

اقامت 10 روز و تحقق عینی آن نیست، بلکه قصد اقامت 10 روزه و خواندن یک نماز چهار رکعتی است؛ و حتی اگر مکلف پس از قصد و خواندن نماز چهار رکعتی از قصد خود برگردد، نماز او تمام است. در نتیجه ادامه داشتن قصد اقامت در متعلق امر اخذ نشده است؛ اما: اگر زنی در مسافرت باشد و در ابتدای 10 روز قصد اقامت 10 روزه داشته باشد؛ ولی به علت حائض بودن تا روز نهم نماز نخواند؛ برای کامل بودن نماز باید قصد اقامت او تا روز دهم ادامه داشته باشد؛ زیرا تنها در این صورت است که با خواندن یک نماز چهار رکعتی متعلق امر محقق می‌شود. در این مثال:

با اینکه ادامه‌ی قصد اقامت در متعلق امر اخذ نشده است و متعلق امر قصد اقامت 10 روزه و یک نماز چهار رکعتی بوده است؛ اما متعلق امر تنها در صورتی محقق می‌شود که با ادامه‌ی قصد اقامت تا روز دهم توأم باشد؛ و به همین دلیل توأم بودن متعلق امر با ادامه‌ی قصد لازم است. در نتیجه حصه‌ی توأمه:

به این معنا نیست که این حصه در متعلق امر ذکر شود تا این‌گونه اشکال شود که چنین مطلبی فرض ندارد؛ به معنای حیثیت اندماجی نیز نیست تا برای توجیه دو حقیقت مستقل بودن، به وحدت عرفی تمسک شود؛ بلکه به این معناست که تحقق متعلق امر وابسته به این است که متعلق امر با شیئی توأم باشد و به عبارت دیگر تضییق، در ظرف تحقق است. نکته: لزوم توأم بودن متعلق امر با شیئی دیگر می‌تواند به حکم عقل یا شرع باشد. طبق این بیان:

محذور مقام امتثال حل می‌شود؛ زیرا با این بیان «ذات عمل» نیز دارای امر است؛ و در صورت شک در تعبدی و توصلی بودن، حکم به توصلی تکلیف می‌شود؛ زیرا تکالیف شرعی تأسیس شارع هستند و طبق این بیان اگر تکلیف تعبدی باشد، شارع باید این مطلب را به مکلف بفهماند که طبیعت تنها در صورتی محقق می‌شود که توأم با قصد قربت باشد و از آنجایی که چنین بیانی از شارع صادر نشده است: اگر حجت دیگری نیز نباشد، حکم به توصلی بودن تکلیف می‌شود؛ اما اگر حجت دیگری محقق باشد، نمی‌توان حکم به توصلی بودن تکلیف کرد. به‌طور مثال اگر در لزوم قیدی شک شود که عرف به آن التفات داشته و از آن غافل نیست و مولا می‌تواند برای فهماندن لزوم توأم بودن متعلق امر با این قید به فهم عرفی اکتفا کند، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد و تکلیف را توصلی دانست. در نتیجه «مرحوم اصفهانی»:

همانند «مرحوم آخوند» این کبری را می‌پذیرد که اگر عرف نسبت به قیدی غافل نباشند، مولا می‌تواند آن قید را بیان نکرده و به فهم عرفی اکتفا کند؛ اما برخلاف «مرحوم آخوند» صغری را نمی‌پذیرد و معتقد است قصد قربت نیز همانند قصد وجه و تمیز بوده و عرف از آن غافل است. نکته: تفاوت این کلام با کلام «مرحوم بروجردی» این است که: «مرحوم اصفهانی» قصد قربت را حصه‌ی توأمه متعلق می‌دانند؛ و «مرحوم بروجردی» غرض را ضیق دانسته و حصول آن را مشروط به وجود قصد قربت یا نبود ریا می‌دانند که می‌توان از این پاسخ به حصه‌ی توأمه‌ی غرض تعبیر کرد.

محذور پنجم یکی از محذورات دور است که در محذور سوم بیان شد و محذور دیگر، لزوم محذور دور (و نه خود دور) است؛ یعنی: از سویی امر متوقف بر قصد قربت است؛ و از سوی دیگر قصد قربت نیز متوقف بر امر است؛ و در نتیجه امر بر خودش مقدم خواهد شد.

پاسخ این محذور نیز با توجه به وجود علمی و عینی حل می‌شود؛ یعنی: و آنچه امر به آن وابسته است، تحقق وجود علمی قصد قربت است؛

آنچه وابسته به تحقق امر است، تحقق وجود خارجی قصد قربت است؛ و در نتیجه نه تنها دور، بلکه محذور دور نیز وجود ندارد.

محذور ششم

قصد غیر اختیاری و غیر ارادی است و امر به شیء غیر اختیاری تعلق نمی‌گیرد.

پاسخ

1. قصد امری اختیاری است. 2. با توجه به پاسخ حصه‌ی توأمه، قصد قربت متعلق امر نیست، بلکه در تحقق متعلق دخالت دارد و در نتیجه این اشکال وارد نیست.

محذور هفتم

تعلق امر به قصد قربت باعث می‌شود که وجود امر باعث عدم امر شود و «کلما یلزم من وجوده عدمه فهو محال». توضیح اینکه:

از طرفی گفته می‌شود امر به «ذات عمل به همراه قصد قربت» تعلق گرفته است؛

و از طرف دیگر گفته می‌شود نتیجه‌ی این امر این است که «ذات عمل» دارای امر می‌شود؛

پس امر به «ذات عمل به همراه قصد قربت»، باعث مأمور به شدن آن نمی‌شود، بلکه باعث مأمور به شدن شیء دیگری شده و از وجود آن، عدم آن لازم آمده است.

پاسخ

اگر متعلق امر را «ذات عمل به همراه قصد قربت» بدانیم، این اشکال وارد است؛ در حالی که با توجه به پاسخ حصه‌ی توأمه، متعلق امر «ذات عمل» است و قصد قربت تنها در تحقق این متعلق دخالت دارد.

محذور هشتم

برخی این محذور را تکرار محذور چهارم دانسته‌اند و برخی معتقدند گرچه این محذور نیز عدم قدرت عبد بر امتثال را مطرح می‌کند، اما تفاوت آن با محذور چهارم در این است که:

در محذور چهارم عدم قدرت عبد بر امتثال به جهت تشریع بودن فعل عبد بود؛

و در این محذور عدم قدرت عبد بر امتثال به جهت دور است.

توضیح اینکه در امر مولا به «عمل همراه با قصد قربت»:

از طرفی امر مولا متوقف بر قدرت عبد است؛ زیرا متعلق امر باید مقدور مکلف باشد و سپس امر به آن تعلق بگیرد؛

و از طرف دیگر قدرت عبد متوقف بر امر مولا است؛ زیرا عبد در صورتی می‌تواند «عمل همراه با قصد قربت» را به جا آورد که امر مولا به آن تعلق گرفته باشد.

پاسخ

در امر مولا به «عمل همراه با قصد قربت» دور لازم نمی‌آید؛ زیرا:

امر مولا متوقف بر فرض قدرت عبد است؛ یعنی برای صحت امر، فرض قدرت عبد کافی است و نیازی به فعلیت

قدرت او نیست؛ البته منظور از فرض، صرف فرض نیست، بلکه فرضی است که در زمان امتثال عینیت پیدا می‌کند.

به‌طور مثال اگر پدری بداند که فرزند او در آینده قدرت بر انجام کاری پیدا می‌کند، می‌تواند اکنون او را بر انجام کار

در آینده امر کند و این امر معقول است؛

و قدرت عبد متوقف بر وجود عینی امر است که در زمان امتثال این وجود عینی محقق شده است.

کلام استاد

در بحث تعبدی و توصلی چند مسئله وجود دارد که باید با پاسخ به آنها اتخاذ مبنا صورت گیرد.

مسئله اول: مبتنی بودن یا نبودن بحث بر تصویر صحیح از تعبدی و توصلی

اولین سؤال در این بحث این است که «آیا پاسخ صحیح به مسئله‌ی شک در توصلی یا تعبدی بودن تکلیف وابسته به تصویر

صحیح از این بحث هست یا خیر؟».

همان‌گونه که گفته شد، پاسخ «مرحوم حائری» و «مرحوم بروجرودی» به این سؤال مثبت است و دیگر علما به این سؤال

نپرداخته‌اند و پاسخ صریحی در این زمینه ندارند.

معتقدیم نه تنها در این مسئله، بلکه در دیگر مسائل نیز ابتدا باید مبادی تصویریه بیان شوند و سپس به مبادی تصدیقی پرداخت.

ابتدا باید با پرداختن به تصویر صحیح بحث تعبدی و توصلی صورت مسئله به درستی مشخص شود و سپس این مسئله طرح

گردد که در صورت شک در تعبدی یا توصلی بودن باید چه کرد.

مسئله دوم: تصویر صحیح تعبدی و توصلی

در صورت پاسخ مثبت به سؤال قبل، سؤال بعدی این است که «تصویر صحیح این بحث چیست؟».

برای دریافتن تصویر صحیح این مطلب باید به روایات مراجعه کرد. تعبدی بودن تکلیفی مانند امر به معروف و نهی از منکر مشکوک است و به همین جهت برای دریافتن تصویر صحیح تعبدی و توصیلی باید به روایاتی که بیانگر تکالیف تعبدی واجب یا مستحب مانند نماز، روزه، قرائت قرآن، صدقه و... هستند مراجعه نمود و به این سوالات پاسخ گفت:

1. تفاوت تعبدی و توصیلی در متعلق آن دو است یا خیر؟ یعنی قصد قربت در متعلق تکالیف اخذ می‌شود یا خیر؟
2. اگر تفاوت تعبدی و توصیلی در متعلق آن دو نیست، در حصول غرض (تأمین نشدن غرض بدون قصد قربت و شرط بودن قصد قربت در انطباق عنوان مأمور به بر فعل خارجی) است یا در خود غرض است.²⁶⁸

معتقدیم با مراجعه به روایاتی که بیانگر تکالیف تعبدی هستند: نمی‌توان این مطلب را اثبات کرد که قصد قربت در متعلق تکالیف عبادی اخذ شده است؛ عدم حصول غرض بدون قصد قربت نیز قابل اثبات نیست، بلکه «اخص بودن غرض» یعنی اینکه «غرض شارع از انجام فعل، اخص از انجام صرف متعلق است» ثابت می‌شود. طبق این تصویر مولا از انجام طبیعت غرضی دارد که آن غرض با صرف انجام طبیعت حاصل نمی‌شود، بلکه باید قصد قربت نیز توأم و همراه طبیعت باشد تا غرض مولا حاصل شود. ادله قصد قربت نه تنها اخذ قصد قربت در متعلق و عدم حصول غرض بدون قصد قربت را ثابت نمی‌کنند، بلکه حتی لسان آنها مانند لسان ادله مقدمات واجب مانند وضو نیست و به همین جهت نمی‌توان گفت قصد قربت همانند وضو است که: در متعلق امر به نماز اخذ نشده است، اما تحقق نماز بدون آن ممکن نیست.

نکته: عقل باید به اخص بودن غرض علم داشته باشد که این مطلب: گاهی به جهت حکم خود عقل یا سیره‌ی عقلا و یا سیره‌ی متشرعه است؛ و گاهی باید توسط مولا بیان شود،

و زمانی که عقل اخص بودن غرض را دریافت، آوردن قصد قربت در تکلیف نیاز به امر مولوی دومی از مولا ندارد؛ زیرا صدور امر برای اتمام حجت بر عبد است و در اینجا خود عقل حجت را بر مکلف تمام کرده و این‌گونه حکم می‌کند که تحصیل غرض ملزمه‌ی مولا با صرف انجام طبیعت حاصل نمی‌شود و عمل باید همراه با قصد قربت باشد. در نتیجه طبق این تصویر:

1. در تکالیف تعبدی، غرض مولا اخص از انجام صرف طبیعت است و از آنجایی که مولا به دنبال تحصیل این غرض است (برخلاف اغراضی که تحصیل آنها در زمانی دیگر مانند زمان ظهور «امام زمان علیه السلام» خواسته شده است)، عقل این‌گونه حکم می‌کند که هرچند مکلف طبیعت عمل را به جای آورده است، اما چون مولا این مطلب را به مکلف فهمانده است که غرض او با انجام صرف طبیعت حاصل نمی‌شود، باید عمل دوباره انجام شود.
2. حکم به تکرار عمل، نیاز به امر لفظی دیگری غیر از امر اول ندارد، بلکه مولا تنها یک بار به طبیعت عمل امر می‌کند و سپس این مطلب را به مکلف می‌فهماند که غرض او اخص از اتیان متعلق است و سپس خود عقل است که در صورت نبود قصد قربت، حکم به تکرار عمل می‌کند.

همچنین روایات قصد قربت دال بر این مطلب هستند که آنچه در عبادی بودن عمل نقش دارد، نبود مقابلات قصد قربت مانند ریا است و نه خود قصد قربت. چنین موانعی:

در تمامی عبادات باعث حبط عمل و از بین رفتن ثواب می‌شوند؛ و در برخی عبادات نیز مانع صحت آنها هستند.

این تصویر با کلام «مرحوم بروجردی» سازگار بوده و تقریباً همان تصویر چهارمی است که در کلام «مرحوم حائری» مطرح شد. طبق این تصویر متعلق امر در تکالیف عبادی ذات فعل است؛ یعنی ارتکاز عرفی از «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»²⁶⁹ این است که متعلق امر از تکبیر الالحرام تا سلام بوده و قصد قربت در متعلق اخذ نشده است. تنها تفاوت تصویر مطرح شده در کلام «مرحوم حائری» و این تصویر در این است که:

در تصویر «مرحوم حائری» این‌گونه آمده است که با انجام ذات عمل، امر ساقط می‌شود، اما چون غرض سبب حدوث امر مولوی بوده و هنوز غرض باقی است، امر مولوی دیگری ایجاد می‌شود؛ اما در این تصویر، حدوث امر مولوی دوم پذیرفته نشده است.

«مرحوم گلپایگانی» نیز در «افاضه العوائد» تصویر صحیح تعبدی و توصیلی را تصویر چهارم ارائه شده در کلام «مرحوم حائری» می‌دانند و به این نکته نیز متذکر می‌شوند که نیازی به امر مولوی دوم نیست؛ زیرا هدف از صدور امر اتمام حجت

268- در نتیجه تفاوت تعبدی و توصیلی به یکی از این سه حالت است: تفاوت در متعلق، تفاوت در حصول غرض با متعلق و تفاوت در خود غرض (اخص بودن غرض).

269- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی 78.

است و خود عقل حجت را بر مکلف تمام کرده و استحقاق عقاب را در فرض مخالفت ثابت می‌کند و دیگر نیازی به امر مولوی دوم نیست.

مسئله سوم: جاری بودن یا نبودن اطلاق کلامی در بحث تعبدی و توصلی

گرچه معتقدیم قصد قربت در متعلق امر اخذ نمی‌شود و در نتیجه به اطلاق کلامی متعلق تمسک نمی‌کنیم، اما اطلاق کلامی غرض را ممکن می‌دانیم؛ یعنی معتقدیم اگر مولا در مقام بیان غرض از امر خویش بود و شرط بودن قصد قربت، مانعیت ریا یا... را ذکر نکرد، می‌توان به اطلاق کلامی تمسک کرد.

در نتیجه طبق تصویر مختار همانند «مرحوم اصفهانی» می‌توانیم به اطلاق کلامی تمسک کنیم، با این تفاوت که: با توجه به تصویر مختار، به اطلاق کلامی غرض تمسک می‌کنیم که تعداد ادله‌ای که چنین اطلاقی داشته باشند اندک است؛

و «مرحوم اصفهانی» به اطلاق کلامی متعلق تمسک می‌کنند که تعداد ادله‌ای که چنین اطلاقی داشته باشند بیشتر از ادله‌ای است که اطلاق غرض دارند.

نکته: برای اینکه بتوان به اطلاق کلامی تمسک کرد:

نه تنها باید امکان تقیید را ثابت کرد،

بلکه باید سایر مقدمات حکمت نیز تمام باشند.

در نتیجه اگر امکان تقیید در غرض، در متعلق یا در انطباق غرض بر متعلق ثابت شود، لزوماً نمی‌توان به اطلاق کلامی تمسک کرد، بلکه باید سایر مقدمات حکمت نیز ثابت شوند. یکی از مواردی که در تمام بودن مقدمات حکمت نقش دارد، بحث صحیح و اعم است.

توضیح اینکه حتی اگر امکان تقیید را ثابت کنیم ولی قائل به مسلک صحیحی باشیم، با شک در تعبدی یا توصلی بودن تکلیف نمی‌توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم؛ زیرا طبق مسلک صحیحی صدق مسمی مشکوک است.

مسئله چهارم: جاری بودن یا نبودن اطلاق مقامی در بحث تعبدی و توصلی

طبق تصویر ارائه شده اطلاق مقامی ممکن است و در موارد زیادی وقوع نیز پیدا کرده است. توضیح اینکه اگر قید قصد قربت از قیودی باشد که عقلاً به آن التفات ندارند، شارع باید برای اتمام حجت باید دخیل بودن این قید در تکلیف را بیان کند و اگر این قید در تکلیفی بیان نشد، می‌توان به اطلاق آن تمسک نمود و تکلیف را توصلی دانست.

به‌طور مثال قید قصد قربت در امر به معروف و نهی از منکر، از قیودی نیست که عرف به آنها التفات داشته باشد؛ یعنی گرچه امر به معروف و نهی از منکر در سیره‌ی عقلاً وجود دارد و حتی بعید نیست که این تکلیف در شرایع گذشته نیز وجود داشته باشد؛ اما اینکه عقلاً قید قصد قربت را در این تکلیف شرط بدانند احراز نشده است.

مسئله پنجم: اصل عملی جاری در صورت جاری نبودن اطلاق

از آنجایی که ثبوت تقیید را ممکن می‌دانیم، شک در لزوم یا عدم لزوم قصد قربت را همانند دیگر موارد شک در اقل و اکثر دانسته و اصل عملی جاری در این مقام را برائت شرعی و برائت عقلیه می‌دانیم.

روایات باب قصد قربت

روایات موافق تصویر مختار

گفته شد که گرچه ثبوت اخذ قصد قربت در متعلق امر را ممکن می‌دانیم، اما معتقدیم این مطلب از روایات باب قصد قربت برداشت نمی‌شود، بلکه این روایات درصدد بیان این مطلب هستند که غرض مولا با صرف انجام ذات عمل تأمین نشده و نبود ریا نیز در آن مطرح است؛ یعنی طبق این روایات، ریا مانع حصول غرض است. البته به جهت اختیاری بودن فعل، عرفاً مانعیت ریا ملازم با قصد قربت است، اما آنچه در ادله آمده است، مانعیت ریا است. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

1. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ يَجَاءُ بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْ صَلَّى فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ صَلَّيْتُ ابْتِغَاءً وَجْهَكَ فَيَقَالُ لَهُ بَلْ صَلَّيْتُ لِيَقَالَ مَا أَحْسَنَ صَلَاةَ فُلَانٍ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْقِتَالِ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الصَّدَقَةِ».²⁷⁰

بررسی راویان

«حسین بن سعید»: «حسین بن سعید اهوازی»؛ ثقه.

«القاسم بن محمد»: این عنوان مشترک بین چند راوی است و علی الاقوی «قاسم بن محمد جوهری» است که توثیق خاص ندارد؛ اما «ابن ابی عمیر» و «صفوان بن یحیی» که از مشایخ ثقات هستند از او نقل روایت دارند و از این باب توثیق می‌شود. همچنین از باب کثرت روایت اجلاء از او و نبود قدح در مورد وی نیز می‌توان به توثیق او حکم کرد.

«علی»: «علی بن ابی حمزه بطائنی»؛ از مؤسّسین واقفیه که مورد لعن است، اما به قرینه عبارت «کلاب ممطوره» که در مورد او و دیگر مؤسّسین واقفیه به کار رفته است روایات او مورد پذیرش است؛ زیرا این قرینه نشان می‌دهد که عمده‌ی روایاتی که از او نقل شده است، مربوط به دوره‌ی قبل از انحراف اوست. به همین دلیل اگر قرینه‌ای نباشد که نشان دهد روایت او مربوط به دوره‌ی پس از انحراف است، می‌توان روایت او را پذیرفت.

«ابی بصیر»: ثقه.

بررسی دلالت

طبق عبارت «قَدْ صَلَّی» مکلف طبیعی عمل را به جای آورده است، اما به جهت اینکه انجام این طبیعت به همراه ریا بوده است، غرض حداقلی از طبیعت نیز تأمین نشده است؛ زیرا مفاد روایت این نیست که به جهت ریایی بودن ثوابی به شخص داده نمی‌شود بلکه این است که شخص به خاطر این عمل به جهنم برده می‌شود: «صَلَّيْتُ لِيَقَالَ مَا أَحْسَنَ صَلَاةَ فَلَانٍ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ».

2. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ الْمَلَكَ لَيَصْعَدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجاً بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سَجِّينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَيَّ أَرَادَ بِهِ» 271.

بررسی راویان

«محمد بن یعقوب»: «مرحوم کلینی».

«علی بن ابراهیم»: صاحب «تفسیر قمی».

«أبيه»: «ابراهیم بن هاشم»: در مورد ایشان عبارت «اول من نشر حدیث الکوفیین بقم» 272 بیان شده است که با توجه به شرایط آن دوره قم و کوفه، این عبارت مطلبی بالاتر از توثیق را برای ایشان بیان می‌کند.

«نوفلی»: «حسین بن یزید نوفلی». علی الاقوی شیعه است؛ زیرا «نجاشی» در کتاب خویش اسم وی را ذکر کرده و قرینه‌ای بر غیر امامی بودن او نیاورده است و بر اساس مقدمه کتاب «نجاشی» حکم به شیعه بودن «نوفلی» می‌شود. ثقه.

«سکونی»: عامی و ثقه.

بررسی دلالت

طبق عبارت «لَيْسَ إِلَيَّ أَرَادَ بِهِ» مکلف طبیعی عمل را به جای آورده است، اما چون غرض او از انجام این فعل خداوند متعال نبوده است، عمل او صحیح نبوده، غرض حداقلی را نیز تأمین نمی‌کند و مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سَجِّينٍ».

3. «و [الحسين بن سعيد] عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا أَغْنَى الْأَغْنِيَاءَ عَنِ الشَّرِيكِ فَمَنْ أَشْرَكَ مَعِيَ غَيْرِي فِي عَمَلٍ لَمْ أَقْبَلْهُ إِلَّا مَا كَانَ لِي خَالِصاً» 273.

بررسی دلالت

در این روایت عدم قبول عمل ریایی مطرح شده است و با روایاتی که قصد قربت را شرط صحت می‌دانند تفاوت دارد.

4. «و فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص سُئِلَ فِيمَا النَّجَاةُ غَدَاً فَقَالَ إِنَّمَا النَّجَاةُ فِي أَنْ لَا تُخَادِعُوا اللَّهَ فَيَخْدَعَكُمْ فَإِنَّهُ مَنْ يَخَادِعِ اللَّهَ يَخْدَعُهُ وَ يَخْلَعُ مِنْهُ الْإِيمَانَ وَ نَفْسُهُ يَخْدَعُ لَوْ يَشْعُرُ قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ يَخَادِعُ اللَّهَ قَالَ يَعْمَلُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ ثُمَّ يَرِيدُ بِهِ غَيْرَهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي الرِّيَاءِ فَإِنَّهُ الشِّرْكُ بِاللَّهِ إِنَّ الْمُرَائِيَّ يَدْعَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَرْبَعَةِ أَسْمَاءٍ يَا كَاظِمٌ يَا فَاجِرٌ يَا غَادِرٌ يَا خَاسِرٌ حَبِطَ عَمَلُكَ وَ بَطُلَ أَجْرُكَ فَلَا خَلَاصَ لَكَ الْيَوْمَ فَأَلْتَمَسَ أَجْرَكَ مِمَّنْ كُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ» 274.

این روایت موثق است.

بررسی دلالت

طبق عبارت «يَعْمَلُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ ثُمَّ يَرِيدُ بِهِ غَيْرَهُ» مکلف مأمور به و ذات عمل را اتیان می‌کند، اما غرض او از انجام مأمور به، خداوند متعال نیست. این روایت نشان می‌دهد که قصد قربت در متعلق امر اخذ نشده است؛ زیرا در صورتی که قصد قربت در متعلق امر اخذ شده باشد، شخصی که عمل را به صورت ریایی انجام می‌دهد مأمور به را انجام نداده است؛ درحالی‌که این روایت در مورد چنین شخصی این‌گونه بیان می‌کند که: «يَعْمَلُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ».

روایت موافق تصویر قصد قربت به معنای قصد امتثال امر

271- وسائل الشیعة، ج 1، ص: 71.

272- تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، المشیخة، ص: 50؛ رجال النجاشی، ص: 16.

273- وسائل الشیعة، ج 1، ص: 73.

274- وسائل الشیعة، ج 1، ص: 69.

کسانی که برای امر موضوعیت قائل‌اند و قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر می‌دانند نیز به روایاتی استدلال کرده‌اند که به بررسی آنها می‌پردازیم. طبق این روایات اگر انجام عمل به جهت امر شارع نباشد، عمل صحیح نبوده و مورد قبول نبوده نیست.

به‌طور مثال در روایتی این‌گونه بیان شده است: «و عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَزْدِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ الْعَبْدِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ».²⁷⁵

پاسخ

طبق روایات مشخص می‌شود که اوامر شارع موضوعیت ندارند، بلکه طریقت دارند؛ یعنی آنچه مهم است، تأمین غرض شارع است و امر طریقی است که غرض شارع را نشان می‌دهد.

به‌طور مثال در روایتی این‌گونه بیان شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ عَمَلٍ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي حَالِ نَصْبِهِ وَ ضَلَالَتِهِ ثُمَّ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَرَفَهُ الْوَلَايَةَ فَإِنَّهُ يُؤْجَرُ عَلَيْهِ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يَعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا لِأَنَّهَا لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ- وَ أَمَّا الصَّلَاةُ وَ الْحَجُّ وَ الصِّيَامُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ».²⁷⁶

سند این روایت صحیح است.

معتقدیم این روایت، اظهر از روایت سابق و روایات مشابه آن است؛ زیرا:

1. در این روایت علت عدم قبول عبادت بیان شده است: «لَأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا لِأَنَّهَا لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ».
 2. در این روایت بین زکات و دیگر عبادات تفصیل داده و عباداتی مانند روزه را گرچه به امر اهل بیت علیهم‌السلام نبوده است، صحیح دانسته است؛ درحالی‌که در روایات مقابل، بین اعمال تفصیل داده نشده است.
- در نتیجه این روایت از باب تقدیم اظهر بر ظاهر بر روایات مقابل مقدم می‌شود و جمع آنها این خواهد بود که اوامر، طریقت دارند.

کلام «شهید صدر»

ایشان همانند مشهور مقتضای اصل را توصلی بودن واجب می‌دانند. ایشان در کلام خود قاعده‌ای را بیان می‌کنند که علاوه بر بحث تبعدی و توصلی، در مباحثی دیگر همچون ترتب نیز از آن استفاده می‌کنند.

بیان قاعده

به نظر ایشان اگر عرف مطلبی را از یک کلام برداشت کند، در صورت تخطئه نشدن توسط شارع، همان فهم حجت هست؛ هرچند به لحاظ عقلی آن مطلب محال باشد.

به‌طور مثال اگر امر شارع به «امر به معروف» تعلق بگیرد و این خطاب مقید به «قصد الامر» نشود، عرف این مطلب را برداشت می‌کند که «قصد امر» در ملاک مولا دخالت نداشته و طبیعت «امر به معروف»، غرض مولا را تأمین می‌کند. در چنین مواردی عرف اطلاق متعلق امر را درک کرده و خصوصیتی را که احتمال نقش داشتن آنها در متعلق می‌رود، نفی می‌کند و حکم به توصلی بودن تکلیف می‌کند.

در نتیجه نیاوردن قید «قصد امر»، توصلی بودن تکلیف و عدم اعتبار قصد قربت را ثابت می‌کند.

ایشان با استفاده از این قاعده در بحث ترتب می‌گویند: با صادر شدن دو امر از جانب مولا که یکی از آنها اهم از دیگری باشد، عرف این‌گونه برداشت می‌کند که اگر مکلف امر اهم را انجام نداد، دست‌کم باید امر مهم را انجام دهد و همین‌که مولا به تخطئه‌ی این فهم نمی‌پردازد، ترتب را ثابت می‌کند؛ هرچند ترتب محال عقلی باشد.

به عبارت دیگر به سبب محال بودن عقلی، ظهور عرفی خطاب کنار گذاشته نمی‌شود.

دلیل قاعده

مخاطب کلام شارع، عموم مردم بوده‌اند، نه عده‌ای خاص همچون فلاسفه. به همین جهت ملاک، فهم عرفی است و اگر مراد شارع امر دیگری غیر از فهم عرف باشد، باید عرف را متوجه آن مطلب کند.

نقد

قاعده‌ای که ایشان به‌عنوان کبرای برخی از بحث‌ها نظیر تبعدی و توصلی و ترتب بیان می‌کنند مورد پذیرش نیست. این قاعده که «در صورت عدم تخطئه‌ی شارع فهم عرف حجت است؛ هرچند عرف محالی عقلی را برداشت کند» دارای پاسخ نقضی و حلی است.

پاسخ نقضی

اگر شخصی به ملاقات لباس با خون و شخص دیگری به ملاقات لباس با بول شهادت دهند، کلام هر یک از آنها:

275- وسائل الشیعة، ج 1، ص: 47.

276- وسائل الشیعة، ج 1، ص: 126.

دارای مدلولی مطابقی است که با هم تفاوت دارد؛ یعنی:

مدلول مطابقی کلام شخص اول «ملاقات لباس با خون» است؛

و مدلول مطابقی کلام شخص دوم «ملاقات لباس با بول» است؛

و دارای مدلولی التزامی است که «نجاست لباس» بوده و بین هر دو مشترک است.

در این مثال مدلول‌های مطابقی با هم تعارض کرده و هیچ‌یک حجت نیستند. به همین جهت حتی اگر عرف مدلول التزامی را بفهمد، این مدلول حجت نیست و نمی‌توان گفت «گرچه ملاقات لباس با خصوص خون یا خصوص بول معلوم نیست، اما ملاقات لباس با نجس معلوم بوده و در نتیجه لباس نجس است».

«شهید صدر» نیز این مطلب را می‌پذیرند؛ درحالی‌که این حکم، خلاف مبنای ایشان است. توضیح اینکه:

طبق مبنای ایشان اگر عرف مطلبی را دریافت:

دلیلی لفظی باید حجیت این فهم را رد کند،

و مانعیت عقلی نمی‌تواند مانع حجیت آن شود؛

درحالی‌که در مثالی که بیان شد اگر فهم عرفی از این دو کلام، نجاست لباس باشد:

دلیلی لفظی برخلاف آن موجود نیست و در عین حال حکم به نجاست لباس نمی‌شود؛

و وجه عدم حکم به نجاست این حکم عقل است که علت حکم به نجاست، شهادت به ملاقات لباس با خون یا

بول است و وقتی ملاقات با این دو منافی شد، نمی‌توان برای اثبات نجاست به شهادت به ملاقات لباس با

نجاست تمسک کرد.

پاسخ حلی

شارع موظف نیست در تمامی موارد خطابی لفظی داشته باشد، بلکه:

وظیفه‌ی شارع اتمام حجت است: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِنَاسٍ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»،²⁷⁷

و اگر حجت از ناحیه‌ی دیگری تمام باشد، شارع مکلف به اعلام نیست و اگر بیانی نیز داشته باشد، بیان او ارشاد به

حکم عقل و تفضلی از ناحیه‌ی اوست.

از آنجایی‌که شارع عقل را حجت می‌داند: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ

وَ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»،²⁷⁸ اگر عقل حکم محال بودن مطلبی داد، حجت تمام است و لزومی ندارد مولا

در این زمینه خطابی لفظی داشته باشد.

نکته: حکم عقل لازم نیست بدیهی باشد یا حکمی باشد که عموم مردم آن را درک می‌کنند؛ زیرا عموم مردم در شبهه‌ی حکمیه

باید به فهم امام علیه‌السلام یا به فهم فقیه اعتماد کنند و نمی‌توانند به فهم بدوی خود تکیه کنند. در نتیجه:

همان‌گونه که اگر خطاب امام علیه‌السلام دارای خاص یا مقیدی باشد، به جهت تمام بودن حجت بیان آن خاص یا مقید

بر ایشان لازم نیست،

اگر عموم مردم متفطن به حکم عقل نباشند، تذکر دادن آن بر امام علیه‌السلام لازم نیست؛ گرچه اگر بیانی از ایشان

صادر شود، تفضلی از ناحیه‌ی ایشان و حکمی ارشادی خواهد بود.

بنابر این:

گرچه در بحث تعبدی و توصلی اصل را بر توصلی بودن دانستیم،

اما این حکم به جهت رد کردن دلایل عقلی‌ای بود که بر محال بودن توصلی بودن تکلیف اقامه شده بود،

نه اینکه با فرض پذیرش استحاله‌ی عقلی، به دلیل وجود ارتکاز عرفی و نبود دلیلی لفظی از جانب شارع برخلاف

آن، حکم به توصلی بودن کنیم.

(دوران بین نفسی و غیره، تعیینی و تخییری و عینی و کفایی بودن وجوب

مقدمه

این بحث در دو بخش از «کفایه» مطرح شده است:

در بخش صیغه‌ی امر این بحث مطرح شده و جنبه‌ی اثباتی آن بیان شده و به این مسئله پرداخته شده است که در

صورت شک در نفسی و غیره بودن، تعیینی و تخییری بودن و عینی و کفایی بودن، اصل بر کدام است؛

و در بخش تقسیمات واجب نیز این بحث مطرح شده و جنبه‌ی ثبوتی آن بیان شده و به تعریف هر یک از اقسام نفسی

و غیره و... پرداخته شده است.

پس از «مرحوم آخوند» دو رویه در مورد این سبک ایشان وجود دارد:

277- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 165.

278- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 16.

«مرحوم نائینی»، «مرحوم حائری» و «مرحوم بروجردی» این رویه را تغییر داده و هر دو جنبه‌ی ثبوتی و اثباتی را در بخش تقسیمات واجب مطرح کرده‌اند؛ و «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم امام» همان رویه‌ی آخوند را در پیش گرفته‌اند. کلام «مرحوم آخوند»

در صورتی که خطابی از شارع وارد شود و مقدمات حکمت نیز تمام باشد، مقتضای اطلاق خطاب نفسی، تعیینی و عینی بودن وجوب است؛ یعنی به نظر ایشان و موافقان ایشان مانند «مرحوم آقا ضیاء»:

وجوب نفسی، تعیینی و عینی مطلق است؛

و وجوب غیری، تخییری و کفایی مقید است؛

و به همین جهت اگر مقدمات حکمت تمام باشد، مقتضای اطلاق نفسی، تعیینی و عینی بودن وجوب است.

ظهور اولیه‌ی متن ایشان قید داشتن وجوب غیری، تخییری و کفایی است. گرچه ایشان به این مطلب تصریح نکرده‌اند، اما «مرحوم آقا ضیاء» به صراحت این مطلب را بیان می‌کنند.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»²⁷⁹

وجوب عینی مطلق است؛ زیرا وجوب کفایی دارای قیدی اضافه بر وجوب عینی است و آن قید عدم اقدام غیر است؛ یعنی: در صورتی که وجوب، عینی باشد، یعنی وجوب عمل به انجام ندادن من به الکفایه مقید نشده است، اما در صورتی که وجوب، کفایی باشد، یعنی وجوب عمل به انجام ندادن من به الکفایه مقید شده است؛ به همین جهت اگر خطابی از مولا صادر شد، مقدمات حکمت نیز تمام بود و خطاب، مقید به عدم فعل غیر نشد، مقتضای اطلاق عینی بودن است.

این مطلب در مورد تعیینی و تخییری بودن نیز صادق است:

در صورتی که وجوب، تعیینی باشد، یعنی وجوب عمل مقید به انجام ندادن تکلیف دیگری نشده است،

اما در صورتی که وجوب، تخییری باشد، یعنی وجوب عمل مقید به انجام ندادن فعل دیگری نشده است؛

به همین جهت اگر خطابی از مولا صادر شد، مقدمات حکمت نیز تمام بود و خطاب مقید به انجام عدل آن نشد، مقتضای اطلاق تعیینی بودن است.

همچنین این مطلب در مورد نفسی و غیری بودن نیز صادق است:

در صورتی که وجوب، نفسی باشد، یعنی عمل واجب است و وجوب آن مقید به امری نشده است،

اما در صورتی که وجوب، غیری باشد، یعنی عمل واجب است و وجوب آن مقید به واجب بودن عمل دیگری (ذی المقدمه) شده است؛

به همین جهت اگر خطابی از مولا صادر شد، مقدمات حکمت نیز تمام بود و خطاب مقید به عدم وجوب فعل دیگری نشد، مقتضای اطلاق نفسی بودن است.²⁸⁰

کلام «مرحوم نائینی»

نفسی و غیری

اطلاق یا عدم اطلاق وجوب، یکی از راه‌های اثبات نفسی یا غیری بودن است و راه دیگر اثبات این مطلب این است که از اطلاق طرف مقابل استفاده شود. به‌طور مثال برای اثبات نفسی یا غیری بودن اقامه:

علاوه بر اینکه می‌توان اطلاق یا عدم اطلاق ادله‌ی خود اقامه را بررسی کرد؛

می‌توان ادله‌ی نماز را نیز بررسی کرد که اگر ادله‌ی نماز نسبت به اقامه مطلق باشند، نفسی بودن استحباب اقامه ثابت می‌شود.

بررسی

این راه برای اثبات نفسی یا غیری بودن نتیجه‌ی بحث اصولی را تغییر نمی‌دهد، اما در فقه بسیار کاربرد دارد. به‌ویژه اگر اطلاق را اطلاق لحاظی بدانیم، همیشه نمی‌توان اطلاق لحاظی را در مورد یک شیء احراز کرد، اما احراز آن در مورد طرف مقابل آن ممکن است. «مرحوم تبریزی» به این مطلب پرداخته‌اند و «مرحوم امام» نیز که کلام «مرحوم نائینی» را نمی‌پذیرند، این مطلب را صحیح می‌دانند.

کلام «مرحوم اصفهانی»²⁸¹

نه تنها غیری، تخییری و کفایی، بلکه نفسی، تعیینی و عینی نیز مقید هستند؛ با این تفاوت که:

279- نهاية الأفكار، ج 1، ص: 209.

280- به تعبیر دیگر اطلاق صیغه قید «عدم اقدام غیر» را رد کرده و عینی بودن را ثابت می‌کند، قید «بدیل داشتن» را رد کرده و تعیینی بودن را ثابت می‌کند و قید «علی تقدیر وجوب ذی المقدمه» را رد کرده و نفسی بودن را ثابت می‌کند.

281- نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ج 1، ص: 353.

قید در نفسی، تعیینی و عینی از سنخ خود وجوب یا واجب است و باعث تضییق و محدودیت نمی‌شود؛ اما قید در غیری، تخییری و کفایی از سنخ وجوب یا واجب نیست و باعث تضییق و محدودیت می‌شود. با توجه به اینکه عرف موردی را نیازمند به بیان زائد می‌داند که محدود شده است، مقتضای اطلاق کلام نفسی، تعیینی و عینی بودن است. در ادامه به بررسی هر یک خواهیم پرداخت.

نفسی و غیری

نمی‌توان گفت غیری بودن مقید است و نفسی بودن مطلق است، بلکه هر دو مقید هستند؛ یعنی:

وجوب غیری مقید به وجوب غیر است؛
و وجوب نفسی مقید به وجوب لُفْسه است.

توضیح اینکه:

وجوب به معنای نسبت طلبیه است؛

و متعلق وجوب، طبیعت است؛

و وجوب هم در نفسی و هم در غیری از صرف نسبت طلبیه خارج شده و نسبت مقید به لُفْسه و لغیره شده است.

به عبارت دیگر وجوب نسبت به نفسی و غیری بودن مهمل است و برای نفسی و غیری بودن باید مقید شود و تنها تفاوت بین نفسی و غیری در این است که:

در نفسی قید از سنخ مقید است و باعث محدودیتی در وجوب نمی‌شود. به همین دلیل با حصول نسبت طلبیه مکلف باید فعل را انجام دهد؛

اما در غیری از سنخ مقید نیست، بلکه از سنخ ذی المقدمه بوده و باعث محدودیت در وجوب می‌شود. در نتیجه اگر به هر دلیلی وجوب ذی المقدمه ساقط شود، انجام مقدمه نیز واجب نخواهد بود.

برای درک بهتر مطلب باید به این مثال توجه شود: طبق نظر «مرحوم اصفهانی» وجود حقیقتی واحد است که دارای مراتب مختلفی است. یکی از مراتب وجود خداوند متعال است و دیگر موجودات، مراتب دیگر آن هستند و معنای وحدت وجود یکی بودن موجودات نیست. در عین حال هم وجود خداوند متعال دارای قید است: «و الحق نحو ایه فی نفسه، لُفْسه، بنفسه» و هم وجود ماسوی دارای قید است. تفاوتی که بین این قیود وجود دارد این است که قیدی که در مورد خداوند متعال مطرح است، از سنخ وجود بوده و باعث محدود شدن وجود او نمی‌شود، در حالی که قیدی که در ماسوی وجود دارد باعث محدود شدن وجود آنها می‌شود؛ زیرا این قید از سنخ وجود نیست، بلکه از سنخ ماهیت است. قیودی که در مورد خداوند متعال مطرح می‌شوند این مطلب را بیان می‌کنند که خداوند متعال واجد تمامی مراتب وجود است.

نقد

همان‌گونه که در کلام مختار خواهد آمد، لُفْسه و لغیره بودن:

نه نسبت به وجوب و نه نسبت به واجب حیثیت تقییدیه نیستند، بلکه حیثیت تعلیلیه هستند.

تعیینی و تخییری

در تعیینی و تخییری:

وجوب یکسان است؛ یعنی وجوب در هیچ یک از این دو قید ندارد و به همین دلیل نمی‌توان گفت مقتضای اطلاق صیغه تعیینی بودن است،

و واجب متفاوت است، یعنی با اینکه هم تعیینی و هم تخییری (همانند مطلبی که در مورد نفسی و غیری گفته شد) دارای قید هستند، این دو قید با هم متفاوت‌اند؛ یعنی:

قید واجب تعیینی «انحصار» است و گفته می‌شود فقط این عمل باید انجام شود. این قید از سنخ خود واجب بوده و به سبب آن، در مقام امتثال تضییقی ایجاد نمی‌شود؛

اما قید واجب تخییری این است که در صورت انجام ندادن تکلیف دیگر، این تکلیف انجام شود. این قید از سنخ واجب نبوده و به همین جهت در مقام امتثال تضییق ایجاد می‌شود.

به عبارت دیگر ایشان:

قید داشتن تخییری را می‌پذیرند،

اما این قید را مربوط به واجب و ماده می‌دانند نه مربوط به وجوب و صیغه؛

و به همین دلیل معتقدند:

اطلاق صیغه نه مقتضی تعیینی بودن است و نه مقتضی تخییری بودن،

و این اطلاق یا تقیید ماده است که تعیینی یا تخییری بودن را می‌رساند،

و در نتیجه نمی‌توان گفت مقتضای اطلاق صیغه، تعیینی بودن است.

عینی و کفایی

مطلبی که در مورد نفسی و غیری و تعیینی و تخییری گفته شد در این مورد نیز صادق است؛ یعنی هم عینی و هم کفایی مقید هستند، اما:

عینی مقید به انجام تکلیف از خود مکلف است؛ ولی این قید امری خارج از نسبت طلبیه نبوده و به همین دلیل در مقام امتثال تضییق حاصل نمی‌شود؛ یعنی مکلف باید تکلیف را انجام دهد چه دیگران آن را انجام دهند و چه انجام ندهند؛ و کفایی مقید به انجام تکلیف توسط من به الکفایه است؛ ولی این قید امری خارج از نسبت طلبیه بوده و به همین دلیل در مقام امتثال تضییق حاصل می‌شود؛ یعنی مکلف تنها در صورتی باید تکلیف را انجام دهد که من به الکفایه آن را انجام ندهند.

نقد

1. همان‌گونه که خواهد آمد:

و جوب در عینی و کفایی یکسان است،

و تفاوت این دو به جهت تفاوت در غرض مولا است که این تفاوت منجر به تفاوت این دو در مقام سقوط تکلیف خواهد شد.

2. اشکال دیگری که به کلام ایشان وارد است این است که:

طبق کلام ایشان:

همان‌گونه که قید «بالذات» خداوند متعال را مقید به عدم محدودیت‌ها می‌کند،

اگر قید از سنخ وجوب باشد، وجوب را مقید به عدم تضییق می‌کند،

درحالی‌که در ارتکاز عرفی عدم تقیید به‌عنوان قید محسوب نمی‌شود، بلکه اطلاق به شمار می‌رود؛ یعنی طبق ارتکاز

عرفی وجودی که مقید به قیود تضییقی نیست:

مقید به قید عدمی دانسته نمی‌شود؛

بلکه وجود مطلق محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر:

«مرحوم اصفهانی»:

اطلاق را مقسم قرار داده‌اند؛

و موردی را که دارای قید وجودی است و محدود شده است و همچنین موردی را که دارای قید عدمی است و

محدود نشده است به‌عنوان قسم قرار داده‌اند؛

درحالی‌که طبق ارتکاز عرفی موردی که محدود نشده است، مقید به قید عدمی دانسته نمی‌شود، بلکه مطلق به شمار می‌رود.

3. علاوه بر ارتکاز عرفی، به لحاظ عقلی نیز نمی‌توان کلام «مرحوم اصفهانی» را پذیرفت و قید «بالذات» و «بنفسه» که

برای خداوند متعال بیان می‌شود، از روی تسامح قید دانسته می‌شود و به این معناست که وجود خداوند متعال «بالغیر» نیست.

در حقیقت قید «بالذات» همانند این است که شخص می‌گوید «به اجازه خودم وارد خانه شدم» که این کلام در حقیقت سلبی

است، نه ایجابی و به این معناست که «از دیگری اجازه نگرفتم».²⁸² در نتیجه قید بودن «بالذات» برای خداوند متعال تسامحی

است و به همین جهت خداوند متعال با مقسم مساوی بوده و دیگر موجودات، جلوه‌های او به شمار می‌روند.

4. کلام ایشان:

در ابتدا مشابه بیان «مرحوم حائری» است که تقابل بین عینی و کفایی را تقابل سلب و ایجاب می‌دانند و اطلاق را

ذاتی محسوب می‌کنند (کفایی محدود است و عینی عدم آن محدودیت است)؛

اما در ادامه مشابه بیان «مرحوم نائینی» است که به دنبال احراز مقدمات حکمت هستند تا لحاظ اطلاق را ثابت کنند

و اطلاق را لحاظی محسوب می‌کنند.

کلام «مرحوم بروجردی»

عینی و کفایی²⁸³

ایشان:

282- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «آموزش فلسفه» تألیف «مرحوم علامه مصباح یزدی»، درس سی و هفتم.

283- نه‌ایة الأصول، ص: 227. ایشان ابتدا جنبه ثبوتی این بحث را مطرح می‌کنند و در صفحه 230 به جنبه اثباتی این بحث و بررسی کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه می‌پردازند.

الف) در بیان تقسیمات واجب، این مطلب را می‌پذیرند که اگر کلام مطلق باشد، ظاهر در عینی، تعیینی و کفایی بودن است، اما دلیل ایشان بر این مطلب با دلیل «مرحوم آخوند» متفاوت است:

«مرحوم آخوند» علت این ظهور را اطلاق ثبوتی عینی، تعیینی و کفایی و مقید بودن مقابل آنها دانستند، اما «مرحوم بروجردی» منشأ این ظهور را اطلاق ثبوتی ای که در کلام «مرحوم آخوند» مطرح شده است نمی‌دانند، بلکه معتقدند این ظهور با توجه به مقام امتثال به دست می‌آید. توضیح اینکه به نظر ایشان باید با رجوع به فهم عرفی این مطلب را بررسی کرد که طبق عرف عقلا کدام یک از عینی و کفایی نیازمند به قید زائد هستند و کدام یک به قرینه نیاز ندارند. با بررسی رویه‌ی عقلا این نتیجه به دست می‌آید که در عرف عقلا مأمور کردن شخصی به انجام یک کار در این مطلب ظهور دارد که شخص باید خودش آن کار را انجام دهد و اگر بیان زائدی نباشد، ترک فعل به جهت اینکه دیگران آن را انجام داده‌اند، بدون عذر خواهد بود. در نتیجه طبق عرف عقلا کفایی بودن نیاز به بیان زائد داشته و مقتضای ظهور خطاب، عینی بودن تکلیف است.

ب) و در بیان عینی و کفایی این اشکال را مطرح می‌کنند که برخلاف کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء»، به لحاظ مقام ثبوت واجب عینی، مقید است؛ و واجب کفایی، مطلق است؛ زیرا امر: در وجوب کفایی به طبیعت تعلق می‌گیرد (مبنای خطابات قانونیه) و قیدی بیان نمی‌شود. به همین جهت با تحقق طبیعت، تکلیف ساقط می‌شود. به‌طور مثال جهاد و دفاع از دین واجب است و اگر عده‌ای به دفاع از دین بپردازند و طبیعت دفاع محقق شود، تکلیف ساقط می‌شود؛ ولی در وجوب عینی به طبیعت تعلق گرفته و این قید نیز بیان می‌شود که تحقق طبیعت از خصوص مکلف خواسته شده است.

بنابراین اگر همانند «مرحوم آخوند» برای تعیین عینی یا کفایی بودن مقام ثبوت را مد نظر قرار دهیم و این‌گونه حکم کنیم که مقتضای اطلاق در مقام اثبات، اراده شدن امری است که در مقام ثبوت قید ندارد، باید مقتضای اطلاق را کفایی بودن بدانیم.

در نتیجه:

مقتضای اطلاق خطاب، عینی بودن تکلیف است؛

و این ظهور به جهت فهم عرفی است نه به جهت مطلق بودن عینی و مقید بودن کفایی به لحاظ مقام ثبوت.²⁸⁴ نکته: کلامی که ایشان در مورد وجوب عینی و کفایی دارند، در مورد وجوب نفسی و غیری و وجوب تعیینی و تخییری نیز صادق است و «مرحوم امام» نیز این مطلب را در مورد هر سه بیان کرده‌اند.

نفسی و غیری

نفسی و غیری:

به لحاظ مقام ثبوت یکسان هستند؛ یعنی متعلق نفسی و غیری دارای قید نیستند، بلکه وجوب در هر دو مطلق است و لنفسه و لغیره بودن نیز مربوط به حیثیت تقییدیه نیستند، بلکه مربوط به حیثیت تعلیلیه هستند؛ یعنی غرض شارع از وجوب این دو متفاوت است و علت وجوب:

در واجب غیری، واجب دیگری است؛

و در واجب نفسی، خود واجب دیگری نیست؛

اما به لحاظ مقام اثبات تفاوت دارند؛ یعنی رویه‌ی عقلا در مقام امتثال این است که وجوب غیری را نیازمند به بیان زائد می‌دانند و به همین جهت مقتضای اطلاق، نفسی بودن است.²⁸⁵

تعیینی و تخییری

ایشان همانند «مرحوم اصفهانی» این اشکال را به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند که در تعیینی و تخییری وجوب یکسان است و واجب تفاوت دارد و به همین جهت نمی‌توان گفت مقتضای اطلاق صیغه، تعیینی بودن است.

کلام استاد²⁸⁶

عینی و کفایی

به لحاظ کبروی با کلام «مرحوم بروجردی» موافق هستیم؛ اما معتقدیم باید تصویر وجوب عینی و کفایی تصحیح شود. تصویر صحیح (مقام ثبوت)

284- نظیر این کلام در شک در مباشری یا غیر مباشری بودن فعل نیز بیان شد. با توجه به اینکه اصل در مباشری بودن فعل است، مشخص می‌شود که علت بیان زائد خواستن تکلیف کفایی منحصر در این نیست که تکلیف کفایی در مقام ثبوت نیز قید دارد، بلکه این احتمال وجود دارد که این بیان زائد به جهت مباشری بودن فعل باشد.

285- نه‌ایة الأصول، ص: 184: «و فیه: أنا و إن سلما أن البعث...».

286- مختار در این مورد، کلام «سید مرتضی» است: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج 1، ص: 88 تا 99.

همان‌گونه که گفته شد:

به عقیده‌ی «مرحوم آخوند»، «مرحوم آقا ضیاء»، «شهید صدر» و... به لحاظ ثبوت وجوب عینی قید ندارد و وجوب کفایی قید دارد؛

و عقیده‌ی «مرحوم بروجردی» به لحاظ ثبوت وجوب کفایی قید ندارد و وجوب عینی قید دارد. در این مورد معتقدیم وجوب عینی و کفایی در مقام ثبوت: در حدوث تکلیف یکسان هستند؛ یعنی در هر دو: وجوب به طبیعت تعلق می‌گیرد؛

و نه متعلق وجوب عینی مقید به صدور از خصوص مکلف است (کلام «مرحوم بروجردی») و نه متعلق وجوب کفایی مقید به عدم انجام دادن تکلیف توسط غیر است («مرحوم آخوند»). و در سقوط تکلیف تفاوت دارند؛ یعنی در مقام سقوط تکلیف: وجوب عینی با صرف تحقق طبیعت ساقط نمی‌شود، بلکه اگر این تحقق توسط خود مکلف انجام پذیرد ساقط می‌شود،

اما وجوب کفایی با صرف تحقق طبیعت ساقط می‌شود چه این تحقق توسط مکلف انجام پذیرد و چه توسط دیگران.²⁸⁷

علت این تفاوت این است که غرض مولا که علت جعل اوست:

در وجوب عینی به تحقق طبیعت با فعل خصوص مکلف تعلق می‌گیرد و چون با فعل دیگران، غرض مولا تأمین نمی‌شود، تکلیف باقی است؛

اما در وجوب کفایی به تحقق طبیعت تعلق می‌گیرد و به همین جهت اگر من به الکفایه باعث تحقق طبیعت شود، غرض ساقط شده و به تبع آن تکلیف نیز ساقط می‌شود.²⁸⁸

در نتیجه:

هم در وجوب عینی و هم در وجوب کفایی امر به طبیعت تعلق می‌گیرد؛

اما در وجوب کفایی با بیان زائدی این مطلب به مکلف فهمانده می‌شود که غرض مولا با انجام من به الکفایه حاصل شده و به این جهت امر نیز ساقط می‌شود.

با توجه به مطالبی که گذشت روشن می‌شود که:

1. این مطلب که مقتضای اطلاق امر عینی بودن است، مورد قبول همه است.

2. استدلال «مرحوم آخوند» بر این مطلب این بود که وجوب عینی مطلق است و وجوب کفایی مقید است و به همین جهت مقتضای اطلاق، عینی بودن است.

3. استدلال «مرحوم بروجردی» بر این مطلب این بود که:

به لحاظ مقام ثبوت، وجوب عینی مقید است و وجوب کفایی مطلق است و در صورتی که مقام اثبات از مقام ثبوت تبعیت کند، باید گفت مقتضای اطلاق، کفایی بودن است؛

اما لزومی ندارد که مقام اثبات از مقام ثبوت تبعیت کند، بلکه طبق فهم عرفی، آنچه نیاز به بیان زائد دارد، وجوب کفایی است و به همین جهت مقتضای اطلاق، عینی بودن است؛

4. استدلالی که در این زمینه ارائه شد این است که وجوب عینی و کفایی:

الف) به لحاظ مقام ثبوت:

در ثبوت تکلیف مشابه هم هستند؛ یعنی متعلق امر در هر دو طبیعت است و در هر دو به تمامی

مکلفین نیز تعلق می‌گیرد و به همین جهت در صورت ترک تکلیف، همگی عاصی خواهند بود؛

و در سقوط تکلیف تفاوت دارند؛ یعنی سقوط تکلیف:

در وجوب کفایی به صرف تحقق طبیعت است؛

و در وجوب عینی مقید به انجام طبیعت توسط خصوص مکلف است.

287- مطلبی که «مرحوم امام» در «لمحات الاصول» از «مرحوم بروجردی» نقل کرده‌اند با مطلبی که توسط «آقای منتظری» از «مرحوم بروجردی» نقل شده متفاوت است. آنچه در «لمحات الاصول» بیان شده است با مبنای مختار در این زمینه سازگار است.

288- با اینکه سقوط غرض در تعیینی و کفایی یکسان نیست، متعلق امر در هر دو یکی است و این دو با هم منافاتی ندارند. توضیح اینکه لزومی ندارد تمام غرض مولا در متعلق امر ذکر شود، بلکه غرض مولا می‌تواند اخص، اعم یا مساوی با متعلق امر باشد و آنچه لازم است این است که عبد به غرض مولا پی ببرد. پی بردن به غرض مولا نیز گاهی به جهت حکم خود عقل است و گاهی با بیان مولا صورت می‌گیرد که بیان شارع منحصر در متعلق امر نیست. با توجه مقام اثبات و انله‌ای که واجبات عینی و کفایی را بیان می‌کنند نیز این مطلب مشخص می‌شود که توسعه و تضییق در متعلق واجب عینی و کفایی صورت نمی‌گیرد، بلکه تفاوت این دو در سقوط مکلف است. به‌طور مثال طبق آیه‌ی نفر اگر عده‌ای در جهاد شرکت کردند، شرکت در جهاد بر باقی واجب نبوده و این عده باید به تفقه در دین بپردازند.

در نتیجه این کلام «مرحوم بروجردی» که وجوب عینی مقید است، مورد پذیرش است؛ اما این تقیید را مربوط به مقام سقوط تکلیف می‌دانیم.

ب) به لحاظ مقام اثبات تفاوت دارند؛ یعنی:

برای تکلیف کفایی بیان زائدی صادر می‌شود که این مطلب را به مکلفین برساند که غرض مولا به تحقق صرف طبیعت است و با تحقق طبیعت توسط برخی مکلفین، غرض مولا ساقط شده و تکلیف از دیگر مکلفین نیز ساقط می‌شود؛ و برای تکلیف عینی بیان زائدی صادر نمی‌شود.

مقتضای اطلاق (مقام اثبات)

در این مورد کلام «مرحوم بروجردی» مورد پذیرش است؛ یعنی از آنجایی که طبق فهم عرفی وجوب کفایی نیاز به بیان زائد دارد، مقتضای اطلاق عینی بودن تکلیف است؛ هر چند عینی و کفایی در مقام ثبوت این دو را یکسان می‌دانیم. نکته: همان‌گونه که «مرحوم حائری» تذکر می‌دهند، اطلاقی که سبب ظهور در عینی بودن است:

اطلاق لحاظی و برخاسته از مقدمات حکمت نیست،

بلکه اطلاق ذاتی است که بی‌نیاز از مقدمات حکمت نیست.

توضیح اینکه مقتضای خود امر، بدون مقدمات حکمت این است که تکلیف عینی باشد؛ یعنی اگر مولا به طبیعتی امر کرد و بیان زائدی برای آن نیاورد، عرف به عینی بودن تکلیف حکم می‌کند و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست. نکته: یک مطلب:

اگر به لحاظ ثبوت محال باشد، ظهور در آن مطلب پذیرفته نبوده و طرح می‌شود و حتی در صورتی که عرف عقلا به محال بودن این مطلب التفات نداشته باشند، باز هم این استحاله قرینه‌ی منفصله محسوب شده و مانع تمسک به ظهور می‌شود؛

اما اگر به لحاظ ثبوت ممکن باشد، اطلاق داشتن یا نداشتن به لحاظ مقام ثبوت و مناسباتی که غیر برهانی بوده ولی عقلایی هستند، نخواهد بود، بلکه باید اطلاق یا عدم اطلاق را با توجه به عرف عقلا ثابت کرد، چه این مطلب عرفی مطابق مناسبات عقلایی باشد و چه نباشد.²⁸⁹

نفسی و غیره

در این مورد معتقدیم:

الف) لافسه و لغیره بودن مربوط به حیثیت تعلیلیه است نه مربوط به حیثیت تقییدیه.

ب) وجوب یعنی نسبت طلبیه (نسبت بین مولا، مکلف و عمل) در نفسی و غیره یکسان است.

ج) علاوه بر طلب، متعلق طلب نیز در نفسی و غیره یکسان است و تفاوت این دو به جهت قید داشتن متعلق طلب در غیره و قید نداشتن متعلق طلب در نفسی نیز نیست، بلکه متعلق طلب در هر دو طبیعت است.

د) تفاوتی که بین نفسی و غیره وجود دارد به این جهت است که:

علت وجوب (غرض از وجوب فعل که حیثیت تعلیلیه است) در واجب نفسی مانند نماز، خود تکلیف است نه تکلیفی دیگر،

و علت وجوب (غرض از وجوب فعل که حیثیت تعلیلیه است) در واجب غیره مانند وضو، تکلیف دیگری مانند نماز است؛

و به همین جهت اگر تکلیف دیگر از فعلیت یا تنجز بیفتد:

به دلیل اینکه در واجب نفسی، غرض وجوب که علت وجوب است از بین نرفته است، امر که معلول است هنوز باقی است؛

و به دلیل اینکه در واجب غیره، غرض وجوب که علت وجوب است از بین رفته است، امر که معلول است نیز ساقط می‌شود.²⁹⁰

289- این رویه در بحث‌های مختلف تأثیرگذار است و برخی طبق این رویه عمل می‌کنند و برخی همانند «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء» به مقام ثبوت توجه می‌کنند. به‌طور مثال هم «مرحوم آقا ضیاء» و هم «مرحوم حائری» و «مرحوم بروجردی» ظهور صیغی امر در وجوب را به سبب اطلاق می‌دانند با این تفاوت که «مرحوم آقا ضیاء» با تحلیل مقام ثبوت این تحلیل را ارائه می‌دهند که مناسبت وجوب با طلب، بیش از مناسبت استحباب با طلب است و به همین دلیل به لحاظ مقام ثبوت استحباب از طلب فاصله گرفته و نیاز به قید دارد و به همین جهت اگر در مقام اثبات قیدی ذکر نشود، مقتضای اطلاق، وجوب خواهد بود؛ درحالی‌که «مرحوم حائری» و «مرحوم بروجردی» با بررسی رویه‌ی عقلا این‌گونه بیان می‌کردند که عرف عقلا شخصی را که امر مولای خویش را به جهت احتمال استحباب انجام نداده است، معذور نمی‌دانند و استحباب را نیازمند به بیان زائد می‌دانند و به همین جهت اگر در مقام اثبات قیدی نباشد، مقتضای اطلاق، وجوب خواهد بود. گرچه نتیجه‌ی هر دو رویه در این بحث یکسان است، اما در بحث‌هایی مانند عینی و کفایی، نتیجه‌ها متفاوت خواهند بود.

290- طبق برهین عقلی حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه بازگشت می‌کنند، اما بحث از عینی و کفایی در ظهورات است و چون ظهورات عرفی هستند، باید بحث از آنها نیز عرفی باشد و عرف این دو حیثیت را متمایز از هم می‌داند.

وجوب یکسان است؛ یعنی وجوب در هیچ یک از این دو قید ندارد و به همین دلیل نمی‌توان گفت مقتضای اطلاق صیغه تعیننی بودن است،

و واجب متفاوت است، یعنی در تعیننی، واجب مطلق است و در تخییری، واجب دارای قید است.

در این زمینه اشکالی به «مرحوم آخوند» وارد شده است که در کلام «مرحوم نائینی»، «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم بروجردی» آمده است و حتی «مرحوم آقا ضیاء» نیز هنگام توضیح کلام «مرحوم آخوند»، از واژه‌ی «واجب» استفاده می‌کنند. به همین جهت گویا مطلبی که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند، سهوی بوده است و ایشان نیز تفاوت تعیننی و تخییری را در واجب و ماده می‌دانند نه در وجوب و هیئت.

در نتیجه:

باید گفت مقتضای اطلاق ماده تعیننی بودن است؛

و نمی‌توان مقتضای اطلاق هیئت را تعیننی بودن دانست.

مواردی که باید در مورد آنها اتخاذ مبنا صورت گیرد.

1. اینکه تفاوت نفسی و غیری، تعیننی و تخییری و عینی و کفایی:

در هیئت یعنی در وجوب است؛

یا در ماده یعنی واجب است؛

یا تنها در غرض است (اگر تفاوت را در وجوب یا واجب بدانیم، غرض را نیز متفاوت می‌دانیم؛ زیرا غرض علت وجوب و واجب است، اما ممکن است تفاوت را تنها در غرض بدانیم و آنها را در وجوب و واجب یکسان بدانیم).

در این مورد گفته شد که:

ظهور اولیه عبارت «مرحوم آخوند» این است که تفاوت هر سه را از جهت هیئت می‌دانند؛

«مرحوم بروجردی»:

وجوب را در هر سه یکسان می‌دانند؛

تفاوت نفسی و غیری را به تفاوت در غرض می‌دانند؛

و تفاوت عینی و کفایی و تعیننی و تخییری را به تفاوت در ماده می‌دانند؛

«مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم نائینی»:

تفاوت تعیننی و تخییری را به تفاوت در ماده می‌دانند؛

و تفاوت نفسی و غیری و عینی و کفایی را به تفاوت در هیئت می‌دانند؛

و طبق مختار:

تفاوت عینی و کفایی را به تفاوت در غرض می‌دانیم که باعث تفاوت این دو در سقوط تکلیف می‌شود و نه در

ثبوت تکلیف؛

و تفاوت تعیننی و تخییری را به تفاوت در ماده می‌دانیم؛

و تفاوت لنفسه و لغیره بودن را در حیثیت تعلیلیه می‌دانیم نه در حیثیت تقییدیه.

2. آیا بین مقید بودن در مقام ثبوت و مقید بودن در مقام اثبات ملازمه برقرار است یا خیر؟

در این مورد گفته شد که:

طبق نظر «مرحوم بروجردی» که مختار نیز همین است:

اگر مطلبی ثبوتاً محال باشد:

در صورتی که عرف به آن متفطن باشد، حکم قرینه‌ی متصله را داشته و باعث ضیق شدن ظهور

می‌شود؛

و در صورتی که عرف به آن متفطن نباشد، حکم قرینه‌ی منفصله را داشته و به همین جهت ظهور

در آن مطلب تأویل می‌شود؛

اما اگر مطلبی ثبوتاً محال نباشد، بلکه ممکن باشد و صرفاً مطلب مقابل آن متناسب‌تر باشد، تطابق بین مقام

ثبوت و اثبات مورد پذیرش نیست، بلکه ظهور کلام در مطلبی خواهد بود که طبق رویه‌ی عقلا در مقام امتثال

نیازمند به بیان زائد نباشد، هر چند در مقام ثبوت بالعکس باشد؛ یعنی مطلب مقابل در مقام ثبوت بدون قید باشد

و تناسب بیشتری داشته باشد.

و طبق نظر «شهید صدر»²⁹¹ اگر عرف متفطن به استحاله‌ی در مقام ثبوت نباشد، ظهور عرفی اخذ می‌شود هرچند مطلبی که کلام در آن ظهور دارد محال عقلی باشد.

3. حکم دوران بین عینی و کفایی، نفسی و غیری و تعیینی و تخییری.

در این مورد اتفاق نظر وجود دارد که کلام در صورت مطلق بودن به نفسی، عینی و تعیینی بودن حمل می‌شود.

4. ذاتی یا لحاظی بودن اطلاق که سبب ظهور در نفسی، عینی و تعیینی می‌شود.

برای اثباتی ذاتی یا لحاظی بودن اطلاق باید به بررسی این مطلب پرداخت که تقابل بین نفسی و غیری، عینی و کفایی و تعیینی و تخییری:

تقابل سلب و ایجاب است؛
یا تقابل ملکه و عدم ملکه.
برای حکم در این مورد نیز:

طبق رویه‌ی «مرحوم بروجردی» باید به بررسی این مطلب پرداخت که عقلا در مقام امتثال رابطه‌ی بین این موارد را سلبی و ایجابی می‌دانند یا ملکه و عدم ملکه؛

و طبق رویه‌ی «شهید صدر» ابتدا باید از نسبت بین این موارد در مقام ثبوت بحث شود و سپس حکم کرد که تقابل سلبی و ایجابی است یا ملکه و عدم ملکه.

معتقدیم اطلاق که در این مورد وجود دارد، اطلاق ذاتی است؛ یعنی همین‌که مولا بیان زائدی نداشته باشد، برای نفسی، عینی و تعیینی بودن کافی است.

5. پذیرش یا عدم پذیرش استفاده از اطلاق طرف مقابل برای اثبات نفسی بودن و ذاتی یا لحاظی بودن این اطلاق.

«مرحوم نائینی» علاوه بر راه حل رایج، با استفاده از اطلاق طرف مقابل یک شیء نیز نفسی بودن شیء را ثابت می‌کنند. به‌طور مثال برای اثبات نفسی بودن اقامه، از اطلاق ادله‌ی نماز نسبت به اقامه استفاده می‌شود.

معتقدیم این راه حل صحیح بوده و اطلاق، لحاظی است؛ یعنی:

اگر در ادله‌ی نماز شارع در مقام بیان رابطه‌ی نماز و اقامه باشد؛
و بتواند نماز را مقید به اقامه کند؛

اما مقدمه (مقدمه‌ی وجوب یا واجب) بودن اقامه را برای نماز بیان نکند؛
و انصراف نیز محقق نباشد،

مقتضای اطلاق این خواهد بود که اقامه مطلوبیت نفسی دارد.

البته این اطلاق در برخی موارد مانند صحیحی «حماد»²⁹² اطلاق مقامی است و در برخی موارد مانند «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»²⁹³ اطلاق کلامی است.

ه) امر پس از نهی یا توهم نهی

اقوال

کلام «شافعی»

امر پس از نهی ظهور در اباحه به معنای اعم دارد؛ یعنی امر تنها این مطلب را می‌رساند که نهی یا توهم نهی برداشته شده است و دلالتی بر حکم فعلی ندارد.

«میرزای قمی» نیز این دیدگاه را می‌پذیرند و آن را دیدگاه مشهور می‌دانند.

کلام «ابوحنیفه»

امر در هر حال وجوب را می‌رساند، چه قبل از آن نهی صادر نشده باشد و چه قبل از آن نهی صادر شده باشد.

کلام «عضدی»

در مورد امر پس از نهی باید گفت:

اگر علت نهی را بدانیم، به زوال علت نیز علم پیدا کنیم و امر معلق بر زوال نهی باشد، امر باعث می‌شود که فعل همان حکمی را پیدا کند که قبل از نهی داشته است. به‌طور مثال علت نهی از صید، محرم بودن شخص است و پس از اینکه شخص محل شده و علت نهی زایل شد، حکم صید همان حکم قبل از ورود نهی است؛

اما اگر امر معلق بر زوال نهی نباشد، ظهور در وجوب خواهد داشت؛ مانند «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ»²⁹⁴.

291- کلام ایشان در بحث تعبیدی و توصلی بیان شد.

292- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 311.

293- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 187.

294- سوره‌ی مبارکه‌ی توبه، آیه‌ی 5.

کلام «سید مرتضی»²⁹⁵

امر پس از نهی باعث می‌شود که فعل همان حکمی را پیدا کند که قبل از نهی داشته باشد، چه علت نهی را بدانیم و چه علت نهی برای مجهول باشد.

کلام «شیخ طوسی»²⁹⁶

ایشان نیز کلام «سید مرتضی» را تکرار می‌کنند با این تفاوت که استصحاب را به‌عنوان علت این حکم بیان می‌کنند: قبل از تعلق نهی، حکم به طبیعت تعلق گرفته بود و شامل تمامی حصص بود؛ با ورود نهی، برخی حصص از شمول حکم خارج می‌شوند؛ و با ورود امر، نهی ساقط می‌شود و همان حکمی که به طبیعت تعلق گرفته بود استصحاب می‌شود. البته این استدلال مورد قبول «سید مرتضی» نیست؛ زیرا ایشان استصحاب را نمی‌پذیرند، مخصوصاً که این استصحاب، استصحاب در شبهه‌ی حکمیه است.

کلام «مرحوم آخوند»²⁹⁷

امر پس از نهی، تنها باعث سقوط نهی می‌شود و ظهور در حکم دیگری ندارد و برای روشن شدن حکم فعل پس از سقوط نهی باید به اصول عملیه رجوع کرد.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»²⁹⁸

برای تعیین حکم مسئله:

ابتدا باید به بررسی محل نزاع پرداخت؛ زیرا در برخی موارد دلیلی برای وقوع نزاع وجود ندارد؛

و سپس منشأ ظهور امر در وجوب را مورد بررسی قرار داد.

تعیین محل نزاع

در مورد محل نزاع باید گفت پدید آمدن اقوال در محل بحث نیز در صورتی صحیح است که نسبت بین امر و نهی، عموم و خصوص من وجه باشد، نه عموم و خصوص مطلق. به‌طور مثال:

اگر یک خطاب «لا تکرّم الکوفیین» باشد و خطاب دیگر «اکرم العلماء» باشد، چون نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است، حکم مستفاد از این دو خطاب محل نزاع خواهد بود؛

اما در صورتی که یک خطاب «لا تکرّم النحویین» باشد و خطاب دیگر «اکرم العلماء» باشد، طبق نظر همه خطاب دوم با خطاب اول تخصیص می‌خورد و دلیلی بر نزاع در این مورد نیست.

بنابراین نزاع در امر پس از نهی باید در موردی باشد که از موارد مسلم بین اصولیین نباشد و در نتیجه اگر نسبت امر و نهی عموم و خصوص مطلق باشد و تخصیص یا تقیید جاری شود، دلیلی برای وقوع نزاع وجود ندارد.

با توجه به این مطلب مشخص می‌شود که نمی‌توان استدلالان طرفداران دیدگاه «سید مرتضی» را پذیرفت. استدلال ایشان بر دیدگاه «سید مرتضی» این است که:

ابتدا خطاب عامی وجود داشته که حکم فعل را بیان می‌کرده و شامل تمامی حصه‌های آن بوده است؛ مانند خطابی که کراهت صید را ثابت می‌کند؛

سپس خطابی وارد شده که حصه‌ای از فعل را مورد نهی قرار داده و آن را از حکم کراهت خارج کرده است؛ مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ»²⁹⁹ که از صید در حال احرام نهی کرده و آن را از حکم کراهت خارج کرده است؛

و پس از این نهی، امری صادر شده که فعل را مورد امر قرار داده است؛ مانند: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»³⁰⁰؛

و در چنین مواردی که به واسطه‌ی امر، نهی برداشته شده است، حکم فعل همان حکمی است که به طبیعت تعلق گرفته بود و تنها به واسطه‌ی نهی برخی حصه‌های آن از شمول حکم اولیه خارج بودند.

این مطلب به این دلیل پذیرفته نیست که اگر حکم اولیه شامل تمامی حصه‌ها باشد و نهی یک حصه را از شمول حکم خارج کند، مسئله محل خلاف خواهد بود؛ زیرا همه بر این مطلب اتفاق دارند که در غیر از موارد تخصیص به دلیل عام تمسک می‌شود.

تعیین منشأ ظهور امر در وجوب

295- الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص: 73.

296- العدة في أصول الفقه، ج 1، ص: 183.

297- «مرحوم بروجردی»، «مرحوم حائری» و شاگردان ایشان همانند «مرحوم امام»، «مرحوم اراکی»، «مرحوم مرتضی حائری» و «مرحوم گلپایگانی» بحث مستقلی را به امر پس از نهی اختصاص ندهادند و در مواردی که به این بحث می‌پردازند، کلام «مرحوم آخوند» را ذکر می‌کنند. «مرحوم نائینی» نیز این بحث را مطرح نکرده است.

298- نهاية الأفكار، ج 1، ص: 209.

299- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 95.

300- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 2.

پس از مشخص شدن محل بحث برای پاسخ به حکم امر پس از نهی باید به این مطلب پرداخت که منشأ ظهور امر در وجوب چیست:

اگر منشأ ظهور امر در وجوب را وضع بدانیم و وجوب را معنای حقیقی امر محسوب کنیم، وقوع امر پس از نهی یا توهم نهی قرینه‌ی صارفه بر دست کشیدن از معنای حقیقی نمی‌شود و در نتیجه باید امر پس از نهی را نیز ظاهر در وجوب بدانیم (قول «ابوحنیفه»):

اما اگر منشأ ظهور امر در وجوب را بالاطلاق بدانیم، از آنجایی که:

اطلاق وابسته به مقدمات حکمت است؛

و وجود یا احتمال وجود امری که صلاحیت قرینه بودن را دارد مقدمات حکمت را از بین می‌برد؛

و وقوع امر پس از نهی یا توهم نهی احتمال قرینه بودن را دارد،

باید از ظهور امر در وجوب دست کشید.

همچنین ظهور در استحباب را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در محل بحث، منشأ ظهوری برای استحباب وجود ندارد؛ یعنی: حکم به ظهور امر در استحباب در دیگر موارد به این جهت است که امر به انجام فعلی تعلق گرفته است و قرینه‌ی متصله تنها الزام فعل را برمی‌دارد و مطلوبیت همچنان باقی است؛

درحالی که در محل بحث قرینه، نهی یا توهم نهی است که با وجود این قرینه دیگر بقاء مطلوبیت احراز نمی‌شود.

همچنین ظهور امر در اباحه بالمعنی الاخص را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا:

حکم به ظهور امر در اباحه بالمعنی الاخص در مواردی مانند «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا»³⁰¹ به این جهت است که

به جهت وجود قرینه به این مطلب علم داریم که انگیزه‌ی صدور امر، بیان اباحه است؛

درحالی که در محل بحث تنها به این مطلب علم داریم که امر پس از نهی صادر شده است و این مطلب نمی‌تواند

قرینه‌ای بر صدور امر به انگیزه‌ی بیان اباحه باشد.

همچنین نمی‌توان گفت حکم فعل پس از آمدن امر، همان حکم قبل از ورود نهی است؛ زیرا این ظهور امر در این حکم نیز بدون منشأ ظهور است.

در نتیجه:

پس از تعیین محل نزاع و پس از تعیین منشأ ظهور امر در وجوب است که می‌توان گفت با ورود امر، تنها نهی

برداشته شده است و امر ظهور در حکم دیگری ندارد؛

و کلام «مرحوم آخوند» که بدون تعیین محل نزاع و بدون توجه به منشأ ظهور امر در وجوب حکم مسئله را بیان می‌کنند پذیرفته نیست.

نکته: اینکه امر پس از نهی تنها باعث رفع حرمت می‌شود و ظهور در حکم دیگری ندارد، مطابق ارتکاز عرفی نیز هست و به همین دلیل نمی‌توان ظهور امر در وجوب را بالوضع دانست؛ زیرا در این صورت امر پس از نهی ظاهر در وجوب می‌بود. نکته: گفته شد که حمل امر پس از نهی بر وجوب، استحباب و ندب نیاز به قرینه دارد؛ اما می‌توان این مطلب را پذیرفت که با تصویر جامعی برای این احکام، تمامی احکام غیر از حرمت اباحه بالمعنی الاعم نامیده شوند و امر پس از نهی ظاهر در اباحه بالمعنی الاعم دانسته شود.

نکته: می‌توان گفت در مورد اعمالی که عرفاً عبادت محسوب می‌شوند قرینه‌ی عامی وجود دارد که طبق آن با برداشته شدن حرمت یا توهم حرمت، استحباب ثابت می‌شود. توضیح اینکه عبادت بودن یک شیء در عرف به این معناست که بنده با انجام آن به مولا تقرب پیدا کرده و نزد مولا محبوب می‌شود و اگر شارع چنین عملی را مورد نهی قرار ندهد برای حکم به عبادت و راجح بودن آن کافی است. حال اگر نسبت به چنین عملی نهی یا توهم نهی باشد و امری نهی یا توهم نهی را بردارد، حکم عمل به حکم پیش از نهی یا توهم نهی برمی‌گردد که طبق آن به جهت اینکه عرف آن را عبادت می‌دانست و نهی نیز نسبت به آن وارد نشده بود، حکم به رجحان عمل و عبادت بودن آن می‌شد. البته این مطلب با ظهور نداشتن امر پس از نهی در هیچ یک از احکام منافاتی ندارد؛ زیرا:

ظهور نداشتن امر پس از نهی یا توهم نهی در هیچ یک از احکام به جهت عدم وجود قرینه بر ظهور در خصوص یکی از احکام است؛

و حکم به استحباب در امر به عبادات عرفی پس از نهی یا توهم نهی، به جهت وجود قرینه یعنی خصوصیت مورد است و منظور این نیست که خود امر ظهور در استحباب دارد، بلکه در این مورد نیز امر تنها باعث رفع حرمت می‌شود.

نکته: برخی از اصولیین دو بحث را مطرح کرده‌اند: 1. امر پس از نهی یا توهّم نهی و 2. نهی پس از امر یا توهّم امر؛ اما همان‌گونه که «مرحوم آخوند» این دو را به صورت مستقل بحث نکرده است، نیازی به طرح مستقل این دو نیست، چون کلامی که در مورد امر پس از نهی یا توهّم نهی گفته شد، در مورد نهی پس از امر یا توهّم امر نیز تکرار می‌شود؛ یعنی:

1. محل نزاع در جایی است که نسبت بین منهی عنه و توهّم وجوب، استحباب یا کراهت عموم و خصوص مطلق نباشد.

2. منشأ ظهور نهی در حرمت نیز باید مشخص شود که:

اگر منشأ ظهور نهی در حرمت وضع باشد، نهی پس از امر یا توهّم امر نیز ظاهر در حرمت است؛ و اگر منشأ ظهور نهی در حرمت اطلاق باشد، به جهت اینکه محتمل القرینیه وجود دارد، منشأ ظهور از بین رفته و نهی ظاهر در حرمت نیست. همچنین نهی ظهور در کراهت نیز ندارد؛ زیرا مبعوضیت احراز نشده است؛ و ظهور در اباحه ندارد؛ زیرا باید احراز شود که داعی صدور نهی، بیان اباحه است.

نقد اول

کلام «مرحوم آقا ضیاء» درباره تعیین محل نزاع مورد پذیرش است، اما نمی‌توان تنها تخصیص یا تقیید را خارج از محل نزاع دانست. از مثالی که «مرحوم آقا ضیاء» مطرح می‌کنند مشخص می‌شود که منظور ایشان حصر موارد در تخصیص و تقیید است؛ درحالی‌که موارد دیگری نیز وجود دارند که محال یا ممکن بودن آنها اتفاقی است و از محل بحث خارج هستند. به‌طور مثال اگر هم امر و هم نهی به امری تعلق بگیرند و متعلق هر دو به لحاظ عنوان و معنوی یک شیء باشد، اجتماع امری رخ می‌دهد که همه آن را محال می‌دانند و دلیلی بر وقوع نزاع و پدید آمدن اقوال مختلف نیست. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که مثالی که «مرحوم آقا ضیاء» برای محل نزاع بیان می‌کنند نیز صحیح نیست. ایشان محل نزاع را در مواردی مانند «اکرم النحویین» و «لا تکرّم النحویین» و همچنین «اکرم زیدا» و «لا تکرّم زیدا» می‌دانند؛ درحالی‌که این مثال، اجتماع امری است که طبق نظر همه محال است و به همین دلیل از محل نزاع خارج است.

نقد دوم

نمی‌توان گفت «اگر منشأ ظهور امر در وجوب را وضع بدانیم، وقوع امر پس از نهی یا توهّم نهی قرینه‌ی صارفه بر دست کشیدن از معنای حقیقی نمی‌شود و در نتیجه باید امر پس از نهی را نیز ظاهر در وجوب بدانیم»؛ زیرا همان‌گونه که مختار «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء» نیز هست، اصله الحقیقه حجتی مستقل نیست، بلکه حجیت آن از باب ظهور در حقیقت است. در این صورت اگر ظهور در حقیقت از بین برود، دیگر اصله الحقیقه جاری نمی‌شود و نمی‌توان امر را در وجوب حقیقت دانست، هر چند وقوع امر پس از نهی یا توهّم نهی قرینه‌ی صارفه نباشد. قرینه‌ی صارفه امری است که اظهر بوده و باعث حمل واژه بر معنای مجازی می‌شود و اگر اظهاری نباشد که بتواند واژه را بر معنای مجازی حمل کند، اما در عین حال بتواند ظهور در حقیقت را از بین ببرد، اجمال رخ می‌دهد.

در نتیجه حتی اگر منشأ ظهور امر در وجوب را بالوضع بدانیم، می‌توانیم قائل به اجمال بشویم؛ زیرا:

هر چند امری که صلاحیت قرینه شدن را دارد (وقوع امر پس از نهی) صلاحیت قرینه‌ی صارفه شدن را ندارد؛ اما می‌تواند ظهور امر در حقیقت را از بین ببرد.

نکته: ظهور امر پس از نهی یا توهّم نهی در اباحه بالمعنی الاعم، قرینه‌ی عامه داشتن در مورد عبادات عرفی بر حمل امر بر استحباب و مستقل نبودن بحث نهی پس از امر یا توهّم امر مورد پذیرش است.

کلام «مرحوم اصفهانی»³⁰²

ایشان به ذکر یک استدلال در مورد ظهور امر پس از نهی پرداخته و آن را نقد می‌کنند.

بیان استدلال

اگر در بحث امر پس از نهی یا توهّم نهی از مقدمات حکمت استفاده کنیم و پس از برداشته شدن نهی توسط امر، احتمال ظهور امر در وجوب، استحباب یا اباحه را بدهیم:

در صورتی که بین این سه احتمال قدر متیقنی وجود داشته باشد، باید همان اخذ شود؛

و در صورتی که بین این سه احتمال قدر متیقنی وجود نداشته باشد، کلام مجمل می‌شود.

این قدر متیقن:

در معاملات اباحه است؛ زیرا:

امر پس از نهی در معاملات علاوه بر اینکه می‌تواند ظاهر وجوب یا استحباب باشد، می‌تواند ظاهر در اباحه نیز باشد؛

و به جهت اینکه اباحه دارای قید عدمی³⁰³ است و استحباب و وجوب دارای قید وجودی هستند، اباحه قدر متیقن بین این احکام است؛
و در صورتی که بیان زائدی نباشد، امر پس از نهی در معاملات ظاهر در اباحه خواهد بود؛ زیرا طبق سیره‌ی عقلا حکمی که دارای قید وجودی بوده و باعث محدودیت در مقام عمل می‌شود، نیاز به قرینه دارد؛
و در عبادات استحباب است؛ زیرا:

امر پس از نهی در عبادات تنها می‌تواند ظاهر در وجوب یا استحباب باشد؛ به دلیل اینکه عبادت بودن یک عمل به این معناست که عرف آن عمل را مطلوب مولا می‌بیند و به همین جهت احتمال اباحه بالمعنی الاخص در مورد آن نمی‌رود؛

و به جهت اینکه استحباب دارای قید عدمی است و وجوب دارای قید وجودی است، استحباب قدر متیقن بین این احکام است؛

و در صورتی که بیان زائدی نباشد، امر پس از نهی در عبادات ظاهر در استحباب خواهد بود؛ زیرا طبق سیره‌ی عقلا حکمی که دارای قید وجودی بوده و باعث محدودیت در مقام عمل می‌شود، نیاز به قرینه دارد.
نکته: نمی‌توان گفت «اگر استحباب دارای قید عدمی است، در بحث ظهور امر نیز باید به این بیان امر را ظاهر در استحباب دانست: استحباب دارای قید عدمی است و وجوب دارای قید وجودی است و به همین جهت قدر متیقن استحباب بوده و در صورتی که بیان زائدی نباشد، امر ظاهر در استحباب است». این مطلب به این دلیل پذیرفته نیست که منشأ ظهور امر در وجوب را وضع می‌دانیم و به همین جهت قید زائد داشتن یا نداشتن در آن دخیل نیست، درحالی‌که در بحث امر پس از نهی، از وضع بحث نمی‌شود، بلکه:

به دلیل اجمالی که حاصل شده است از قدر متیقن استفاده می‌شود؛

قدر متیقن همان حکمی است که نیاز به بیان زائد ندارد؛

و حکمی نیاز به بیان زائد ندارد که دارای قید عدمی باشد.

اشکال اول «مرحوم اصفهانی» به استدلال

قدر متیقن دو نوع است:

قدر متیقن در مقام مراد؛

و قدر متیقن در مقام مخاطب و محاوره؛

و برای اثبات ظهور:

باید از قدر متیقن در مقام محاوره استفاده کرد؛

و نمی‌توان با تحلیل عقلی در مقام مراد و اثبات اینکه یک حکم دارای قید عدمی و بدون تضییق است و قید دیگر دارای قید وجودی و تضییق است ظهور را اثبات کرد.

در نتیجه هر چند قید عدمی داشتن اباحه پذیرفته شود، این قید عدمی مربوط به مقام مراد است و این قدر متیقن نمی‌تواند منشأ ظهور شود. به تعبیر دیگر:

قدر متیقن در مورد شیئی است که عقلا در مقام امتثال آن را نیازمند بیان زائد بدانند؛

و اینکه عقلا در معاملات اباحه را قدر متیقن بدانند محل بحث است.

اشکال دوم «مرحوم اصفهانی» به استدلال

در این مطلب گفته شده که امر پس از نهی مجمل بوده و ظهور آن محتمل بین وجوب، استحباب و اباحه بالمعنی الاخص است. علاوه بر این احکام، باید کراهت را نیز اضافه کرد؛ زیرا با برداشته شدن احتمال حرمت توسط امر، احتمال وجود چهار حکم دیگر می‌رود و نمی‌توان احتمال کراهت را کنار گذاشت. البته اگر عمل عبادت باشد، کراهت در آن به معنای کمتر بودن ثواب عبادت است.

در نتیجه قدر متیقن:

در عبادات بین وجوب، استحباب و کراهت به معنای کمتر بودن ثواب است؛

و در معاملات بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت به معنای اصطلاحی است.

نقد کلام «مرحوم اصفهانی»

نسبت به اشکال اول

303- همان‌گونه که در کلام ایشان در مبحث نفسی و غیری بودن گذشت، قید عدمی به معنای قیدی است که باعث تضییق نشده و قید وجودی به معنای قیدی است که باعث تضییق شود. به‌طور مثال هم عینی و هم کفایی دارای قید هستند با این تفاوت که قید عینی باعث تضییق نمی‌شود (انجام دادن عمل مشروط به انجام ندانن دیگران نیست)، اما قید کفایی باعث تضییق می‌شود (انجام دادن عمل مشروط به انجام ندانن دیگران است) و به جهت همین محدودیت، در صورتی که بیان زائدی نباشد، امر در عینی بودن ظهور دارد.

این اشکال ایشان کاملاً صحیح است و همان‌گونه که ایشان گفته‌اند باید قدر متیقن را از مقام محاوره به دست آورد. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که تحلیلاتی که ایشان در بحث عینی و کفایی، نفسی و غیری و تعیینی و تخییری داشتند صحیح نبوده و همین اشکال بر کلام ایشان در آن بحث نیز وارد است؛ زیرا ایشان با اثبات قید عدمی داشتن عینی، نفسی و نفسی، مقتضای اطلاق کلام را ظهور در همین موارد می‌دانستند.

نسبت به اشکال دوم

احتمال ظهور امر در کراهت:

در معاملات صحیح است و کلام ایشان در این مورد پذیرفته است؛

اما در عبادات صحیح نیست؛ زیرا کراهت به معنای کمتر بودن ثواب نسبی بوده و جزء احکام تکلیفیه و قسیم وجوب و استحباب نیست. توضیح اینکه کراهت به این معنا از مقایسه‌ی بین مستحبات حاصل می‌شود و در نتیجه همان‌گونه که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» بیان شده است، امر پس از نهی در عبادات تنها احتمال ظهور در وجوب یا استحباب دارد؛ زیرا:

احتمال اباحه در مورد عبادات منتفی است؛

و احتمال کراهت اصطلاحی نیز منتفی است؛

و کراهت به معنای ثواب کمتر داشتن عبادت جزء احکام تکلیفیه نیست.

ثمره بحث

کلام قائلین به ثمره

آیه‌ی «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»³⁰⁴ امر به صید کردن است و طبق ترتیب نزول (نه طبق ترتیب آیات) پس از آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ»³⁰⁵ قرار دارد. حال اگر در این مبحث:

قائل به این مطلب باشیم که امر پس از نهی، تنها باعث سقوط نهی می‌شود و ظهور در حکم دیگری ندارد، برای روشن شدن حکم صید پس از احرام باید به اصول عملیه رجوع کرد و از آنجایی که در این مورد شک در اصل تکلیف است، مقتضای اصل عملی برائت خواهد بود و اباحه ثابت می‌شود؛

اما اگر قائل به این مطلب باشیم که امر پس از نهی، باعث بازگشت حکم قبل از نهی خواهد بود، به جهت اینکه قبل از احرام صید کراهت داشته است، حکم صید پس از احرام نیز کراهت خواهد بود.

نقد اول

با رجوع به ادله مشخص می‌شود که نمی‌توان به‌طور مطلق کراهت هر صیدی را ثابت کرد. یکی از این روایات در مورد صید ماهی به‌منظور تفریح است، روایت دیگر در مورد صید آهو به همین منظور است و روایت سوم نیز قساوت قلب را در مورد شخصی بیان می‌کند که شغل او صیادی باشد.

بنابراین دلیلی بر اینکه صید کردن به صورت مطلق مکروه باشد یافت نشده است تا گفته شود که امر به صید کردن پس از نهی آن اباحه یا کراهت را ثابت می‌کند.

نقد دوم

روایاتی در مورد حکم صید پس از احرام وجود دارد که امام علیه‌السلام با اینکه در مقام بین حکم هستند، اشخاص را به جهت صید مذمت نمی‌کنند. این اطلاق مقامی حکم مسئله را روشن می‌کند و به همین جهت نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

در نتیجه این بحث را فاقد ثمره می‌دانیم. البته در صورت ثمره داشتن کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه مورد پذیرش است. مواردی که باید در مورد آنها اتخاذ مبنا صورت گیرد.

1. تعیین محل نزاع.

2. ارتباط داشتن یا نداشتن منشأهای ظهور با حکم امر پس از نهی و تعیین نوع این ارتباط.

3. وجود داشتن یا نداشتن قدر متیقن در عبادات و معاملات.

4. معنای اباحه بالمعنی الاعم (عدم الحرج فی الفعل).

5. مستقل بودن یا نبودن بحث «نهی پس از امر یا توهم امر» از «امر پس از نهی یا توهم نهی» و بیان نکته‌ی زائد آن در صورت مستقل بودن.

(و مره و تکرار

کلام «مرحوم آخوند»

به نظر ایشان صیغهی امر بر هیچ‌یک از مره و تکرار دلالت ندارد، بلکه صرفاً طلب آمر به ایجاد طبیعت مأمور به توسط مخاطب است. البته عقل این‌گونه حکم می‌کند که مولا تحقق طبیعت را طلب کرده است و از آنجایی که با تحقق یک فرد طبیعت

304- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 2.

305- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 95.

محقق می‌شود، در صورتی که مولا بیش از یک فرد را طلب کرده بود، باید آن را بیان می‌کرد و به جهت نبود این بیان زائد، با اتیان یک فرد امتثال صورت گرفته است.³⁰⁶

این حکم عقل، ظهور صیغه امر و اطلاق کلامی نیست و در صورت تحقق اطلاق، اطلاق مقامی است؛ زیرا در اطلاق کلامی دال بر اطلاق از سنخ کلام است. به‌طور مثال همه مقتضای اطلاق کلام را ظهور در عینی بودن تکلیف می‌دانند و دال بر این اطلاق:

طبق نظر «مرحوم آخوند» صیغه‌ی امر است و از نظر ایشان اطلاق، اطلاق کلامی است؛ طبق نظر «مرحوم بروجردی» ماده‌ی امر است و از نظر ایشان نیز اطلاق، اطلاق کلامی است؛ و طبق مختار صیغه و ماده‌ی امر نیست، بلکه تفاوت عینی و کفایی به جهت تفاوت در غرض بوده و به همین جهت اطلاق، اطلاق مقامی است.

در بحث مره و تکرار نیز به نظر «مرحوم آخوند»:

نه صیغه و نه ماده‌ی امر دلالت بر مره ندارند،

اما عقل این‌گونه حکم می‌کند که:

امر به طبیعت تعلق گرفته است؛

و چون طبیعت با یک فرد محقق می‌شود، اتیان یک فرد کافی است؛

و در صورتی که مولا بیش از یک فرد را می‌خواهد باید آن را بیان کند و در صورت نبود بیان زائد، اتیان یک فرد کافی است.

این حکم عقل باعث اطلاق می‌شود که چون دال بر آن سنخ کلام نیست، این اطلاق، مقامی است.

نکته: مره به دو معنا به کار می‌رود که هر دو محل نزاع هستند:

فرد که تکرار آن افراد است؛

و دفعه که تکرار آن دفعات است.

حال اگر مولا بیان زائدی نداشته باشد، مقتضای اطلاق مقامی این است که با فرد یا دفعه امتثال صورت گیرد و اگر مولا افراد یا دفعات را بخواهد، باید بیان زائدی بر آن داشته باشد.

کلام «مرحوم صاحب فصول»

نزاع اصولیین در دلالت یا عدم دلالت بر مره و تکرار صرفاً مربوط به هیئت است و در مورد ماده همگی قائل به این هستند که ماده تنها بر طبیعت دلالت می‌کند. علت این حکم این است که:

به‌طور مثال ماده‌ی «اضرب»، «ضرب» است؛

«ضرب» مصدر است؛

و طبق نقل «سکاکی» همه‌ی ادبا بر این مطلب اتفاق دارند که مصدر مجرد از «ال» و تنوین تنها بر طبیعت دلالت کرده و مره یا تکرار را نمی‌رساند.

اشکال «مرحوم آخوند»

1. مصدر ماده‌ی فعل نیست و به‌طور مثال نمی‌توان «ضرب» را ماده‌ی «اضرب» دانست، بلکه مصدر نیز همانند دیگر کلمات دارای هیئت و ماده است که ماده‌ی آن «ضرب» است و این ماده بین مصدر، فعل، اسم فاعل و... مشترک است.

2. اینکه اصل کلام مصدر است:

به این معنا نیست که ماده‌ی کلمات مصدر یا فعل است،

بلکه به این معناست که در بین کلمات هم‌خانواده واضع ابتدا مصدر را وضع می‌کند یا فعل را.

علاوه بر این، این مطلب اختلافی است و طبق نظر کوفیین، فعل اصل کلام است.

رد اشکال «مرحوم آخوند» توسط «مرحوم آقا ضیاء»³⁰⁷

«مرحوم آخوند» از «مرحوم صاحب فصول» این‌گونه نقل کرده‌اند که «مصدر همان ماده بوده و اجماع ادبا بر اینکه مصدر مجرد از «ال» و تنوین دلالت بر هیچ‌یک از مره و تکرار ندارد، دلیل این مطلب است که ماده‌ی امر دلالت بر هیچ‌یک از

مره و تکرار ندارد». این نقل صحیح نبوده و «مرحوم آخوند» کلام «مرحوم صاحب فصول» را به درستی معنا نکرده‌اند.

«مرحوم صاحب فصول» در صدد بیان این مطلب هستند که:

306- در نواهی امر بالعکس است؛ یعنی نه هیئت و نه ماده‌ی امر دلالت بر مره یا تکرار ندارند، اما از آنجایی که نهی به معنای ترک طبیعت است و عقل ترک طبیعت را به معنای ترک تمامی افراد می‌داند، در صورتی که مولا حصه‌ی خاصی از طبیعت را مبغوض بداند، باید آن را بیان کند و در صورت نبود زائد، حکم به مبغوضیت تمام دفعات طبیعت می‌شود و به همین دلیل ترک طبیعت تنها با ترک تمامی افراد حاصل می‌شود.

307- نه‌ایة الافکار، ج 1، ص: 213: «فکان تمام نظره...».

اگر حروف اصلی مقتضی مره یا تکرار باشند، چون این حروف اصلی در مصدر نیز به کار رفته‌اند، مصدر (که اولین کلمه‌ای است که در کلمات هم‌خانواده انشاء می‌شود) نیز باید مقتضی مره یا تکرار باشد؛ درحالی‌که اجماع ادبا بر این است که مصدر مقتضی هیچ‌یک از مره و تکرار نیست. این کلام ایشان پذیرفته است و اشکال «مرحوم آخوند» بر ایشان وارد نیست. بررسی اشکال «مرحوم آخوند»

دو اشکالی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده در برخی کتب نحوی نیز بیان شده است و به همین جهت اشکال ایشان بر کلام «مرحوم صاحب فصول» وارد است.³⁰⁸

علاوه بر این کلام «مرحوم صاحب فصول» به لحاظ منطقی نیز صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که در بحث مشتق بیان شده است، مشتق به حمل هوهو بر ذات حمل نمی‌شود، اما مشتق به حمل هوهو بر ذات حمل می‌شود. این مطلب نشان می‌دهد که بین مصدر و مشتق مابینت وجود دارد.

حال اگر همان‌گونه که «مرحوم صاحب فصول» بیان می‌کنند مصدر همان ماده باشد، چون این ماده در مشتق نیز وجود دارد، نباید بین مصدر و مشتق نسبت تباین برقرار باشد.

نکته: همان‌گونه که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است مره به دو معنا به کار می‌رود که هر دو محل نزاع هستند: فرد که تکرار آن افراد است؛

و دفعه که تکرار آن دفعات است.

اگر مولا خطاب زائدی نداشته باشد، در صورتی که در یک دفعه دو فرد اتیان شود³⁰⁹ یا اینکه یک فرد به صورت تدریجی (نه به صورت دفعی) اتیان شود، امتثال صورت می‌گیرد.

از حدود دقیقه 48 تا حدود 50:30 فایل 78 مقداری مبهم است.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»³¹⁰

مطلب اول: معانی سه‌گانه‌ی مره و تکرار

برخلاف «مرحوم آخوند» که مره را دارای دو معنا می‌دانند، «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند مره دارای سه معناست: فرد و افراد،

دفعه و دفعات،

وجود واحد و وجودات متعدد.

تفاوت فرد و افراد با وجود واحد و وجودات متعدد

در این مورد باید گفت:

گرچه مره هم به معنای فرد و وجود واحد و تکرار به معنای افراد و وجودات متعدد به کار می‌رود،

اما برخلاف آنچه تصور شده است، نه فرد مساوی وجود واحد است و نه افراد مساوی وجودات متعدد است.

تفاوت این دو در این است که:

فرد و افراد به معنای شیء و اشیاء خارجی به همراه تمامی خصوصیات، مشخصات و تمامی خصوصیات فردیه‌ی

آنهاست. به‌طور مثال فرد انسان به معنای مصداق خارجی انسان به همراه تمامی مشخصاتی مانند بلند قد یا کوتاه قد

بودن، سفید یا سیاه بودن و... است؛

اما وجود واحد و وجودات متعدد به معنای تحقق طبیعت مفروض است که این طبیعت لا بشرط از خصوصیات است.

به‌طور مثال وجود واحد انسان به معنای تحقق طبیعی انسان در یک فرد است که این طبیعت نسبت به خصوصیتی

مانند بلند قد یا کوتاه قد بودن، سفید یا سیاه بودن و... لا بشرط بوده و همان طبیعت به حمل شایع است که از آن به

«معنون» هم تعبیر می‌شود.

همان‌گونه که در بحث متعلق امر و نهی نیز گفته شده است:

متعلق اوامر و نواهی، طبیعت است نه فرد؛

و در این اختلاف شده است که طبیعت عنوان است یا معنون؛ زیرا طبیعت:

گاهی به لحاظ حاکی بودن در نظر گرفته می‌شود که «عنوان» خواهد بود؛

308- برای مطالعه‌ی بیشتر مراجعه کنید به الف) «شرح التحصیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد» نوشته‌ی «محمد بن یوسف بن احمد [ناظر الجیش]»، جلد 4، صفحه‌ی 1815 تا 1817. ب) «الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحو البصریین و الکوفیین» نوشته‌ی «عبدالرحمان بن محمد بن انباری»، جلد اول، صفحه‌ی 190 تا 196. این مطلب در این کتاب به خوبی توضیح داده شده است. ج) «اوضح المسالک الی الفیه ابن مالک» نوشته‌ی «عبدالله بن یوسف بن هشام»، جلد 2، صفحه 183 تا 186. د) «علوم العربیه» نوشته‌ی «هاشم حسینی تهرانی»، جلد اول، صفحه‌ی 145 و 146.

309- مانند اتیان امر «اضرب» با دو فرد از زن که به صورت هم‌زمان انجام شود.

310- نهاییه افکار، ج 1، ص: 210.

و گاهی به لحاظ طبیعت به حمل شایع در نظر گرفته می‌شود که «معنون» خواهد بود.

با توجه به این مطلب برای درک بهتر تفاوت بین فرد و وجود واحد و همچنین تفاوت بین افراد و وجودات متعدد باید به این مثال توجه شود:

اگر فرض شود که شخصی متعلق اوامر را فرد بداند، برای امتثال امر باید همان فرد با همان خصوصیات فردیه اتیان شود. حال اگر بعضی از خصوصیات مانند زمان به جهت گذشت زمان موضوع ندارند، باید باقی خصوصیات همان خصوصیات فرد باشند. به‌طور مثال اگر امر شارع به روشن کردن اتاق تعلق گرفته باشد:

از آنجایی که امر به فرد تعلق گرفته و فرد روشنایی در زمان شارع نور شمع بوده است، اکنون نیز باید برای روشن کردن اتاق از نور شمع تعلق بگیرد؛

اما اگر متعلق امر طبیعت باشد، طبیعت روشنایی به حمل شایع مورد طلب واقع شده است که این طبیعت در گذشته در فردی مانند شمع محقق می‌شده است و اکنون در افراد دیگری محقق می‌شود و به همین جهت امر شارع با روشن کردن لامپ نیز امتثال می‌شود.

در نتیجه اگر مکلف شیئی را اتیان کند که دارای خصوصیات فردیه نیست، اما طبیعت به حمل شایع هست:

در صورتی که متعلق امر را فرد بدانیم، خصوصیات فردیه نیز در امتثال دخیل هستند و به همین جهت اتیان این فرد امتثال امر مولا نخواهد بود؛

و در صورتی که متعلق امر را طبیعت بدانیم، خصوصیات فردیه در امتثال دخیل نیستند و به همین جهت اتیان این فرد امتثال امر مولا خواهد بود.

نسبت بین وجود واحد و وجودات متعدد با فرد و افراد عموم و خصوص مطلق است. توضیح اینکه:

وجود واحد به معنای طبیعت به حمل شایع است؛

و طبیعت به حمل شایع در ضمن فرد خارجی محقق می‌شود؛

و فرد خارجی تنها معنون و حمل شایع یک طبیعت نیست. به‌طور مثال یک فرد از انسان می‌تواند معنون به‌عنوان طلبه، عالم، فاضل و... باشد.³¹¹

با توجه به این مطالب تفاوت بین فرد و وجود واحد در دخیل بودن خصوصیات فردیه در فرد و دخیل نبودن این خصوصیات در طبیعت است و به تعبیر دیگر تفاوت این دو در این است که فرد، مصداق بشرط لا است و طبیعت مصداق لا بشرط است. نسبت این دو عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا این دو:

دارای ماده‌ی اجتماع هستند؛ مانند اینکه یک نماز هم فرد واحد و هم وجود واحد نماز است؛

و دارای ماده‌ی افتراق نیز هستند؛ مانند اینکه در موارد اجتماع موردی³¹² امر و نهی، با اتیان یک فرد دو طبیعت محقق می‌شود. به‌طور مثال با نماز خواندن در محل غصبی هم طبیعت نماز محقق می‌شود و هم طبیعت غصب.

نکته: یکی از ثمرات اصلی این بحث، در بحث اجتماع امر و نهی است. در بحث اجتماع امر و نهی:

«مرحوم آخوند» قائل به امتناع می‌شوند؛

و یکی از اشکالاتی که «مرحوم آقا ضیاء» به کلام ایشان وارد می‌کنند این است که:

در این قول بین فرد واحد و وجود واحد خلط شده است؛

و این‌گونه تصور شده است که به دلیل واحد بودن فرد، وجود واحد یعنی معنون نیز واحد می‌شود؛

و چون معنون واحد نمی‌تواند هم مأمور به باشد و هم منهی عنه، حکم به امتناع اجتماع امر و نهی شده است؛

درحالی‌که بین فرد واحد و معنون تفاوت وجود دارد؛ یعنی در اجتماع امر و نهی یک فرد وجود دارد که دارای دو عنوان و دو معنون است.

«مرحوم آخوند» به دلیل یکی دانستن فرد و معنون این‌گونه تصور کرده‌اند که:

برای قول به جواز اجتماع امر و نهی باید گفت تعدد عنوان موجب تعدد معنون یا تعدد افراد شود؛

درحالی‌که تعدد افراد به جهت تعدد عناوین پذیرفته نیست. به‌طور مثال خداوند متعال حقیقت واحدی است که عناوین زیادی مانند عالم، قادر و... دارد و این عناوین متعدد باعث تعدد حقیقت خداوند متعال نمی‌شوند.

اشکال «مرحوم آقا ضیاء» نیز به ایشان این است که این قول به جهت خلط بین فرد و وجود واحد (معنون) بیان شده است و با تفکیک بین این دو می‌توان گفت خداوند متعال دارای عناوین متعددی است و:

به همین جهت معنون عناوین مختلفی است،

311- فرد واحد به لحاظ هر یک از این عناوین می‌تواند مأمور به یا منهی عنه باشد.

312- البته این بحث در اجتماع مأموری نیز وجود دارد؛ اما در اجتماع موردی بدون اختلاف است.

اما این تعدد عناوین باعث تعدد حقیقت خداوند متعال نمی‌شوند.³¹³

تفاوت فرد و افراد با دفعه و دفعات

نسبت دفعه و دفعات با فرد و افراد عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی:

ممکن است در یک دفعه چند فرد یا چند وجود طبیعت محقق شود. به‌طور مثال ممکن است شخصی با یک انشاء عتق چندین بنده را آزاد کند؛

ممکن است در دفعات متعدد یک فرد یا یک وجود طبیعت محقق شود. به‌طور مثال در جایی که وجود واحد، سیال و تدریجی الحصول باشد (حرکت)، می‌توان وجود واحد را به تدریج انجام داد؛

و ممکن است در یک دفعه یک فرد یا یک وجود طبیعت محقق شود. به‌طور مثال ممکن است شخصی با یک انشاء عتق یک بنده را آزاد کند.

تفاوت دفعه و دفعات با دو معنای دیگر

نسبت بین دفعه و دفعات با دو معنای دیگر عموم و خصوص من وجه است. به‌طور مثال نحوه‌ی وجود حرکت، تدریجی است و بنابراین این فرد با یک دفعه حاصل نمی‌شود.

مطلب دوم: محل نزاع در مره و تکرار

برخلاف «مرحوم آخوند» که هر دو معنای مره و تکرار را داخل در محل نزاع می‌دانستند، «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند تنها معنای دفعه و دفعات داخل در محل نزاع بوده و دو معنای دیگر خارج از محل نزاع هستند. ایشان دو استدلال بر این مدعا ذکر می‌کنند که هر دو همان استدلال‌های «مرحوم صاحب فصول» بر این مطلب است و «مرحوم آخوند» تنها استدلال اول را در «کفایه» ذکر کرده‌اند.

استدلال اول

اگر فرد و افراد نیز داخل در محل نزاع باشد:

باید بحث مره و تکرار در ادامه‌ی بحث تعلق احکام به طبیعت یا فرد مطرح شود؛ یعنی:

ابتدا باید از این مطلب بحث شود که امر به طبیعت تعلق می‌گیرد یا به فرد؛

و سپس بر فرض اینکه تعلق امر به فرد پذیرفته شود، این بحث مطرح شود که امر به یک فرد تعلق گرفته است یا به چند فرد؛

درحالی‌که بحث مره و تکرار به صورت مستقل از بحث تعلق امر به طبیعت یا به فرد مطرح می‌شود.

در نتیجه منظور از مره و تکرار، فرد و افراد نیست و این معنا خارج از محل نزاع است؛ زیرا متعلق اوامر و نواهی، فرد و افراد نیست.

بحث از مره و تکرار به معنای وجود واحد و وجودات متعدد نیز گرچه ممکن است داخل در محل نزاع باشد، اما عملاً اصولیین در این باره بحث نکرده‌اند و تمامی استدلال‌ات، نقدها و مثال‌های ایشان ناظر به معنای دفعه و دفعات است. به‌عنوان نمونه یکی از مثال‌های که برای این بحث بیان می‌شود، این مثال است که «اگر مولا به بنده‌ی خود دستور آب آوردن دهد، خود امر اقتضای هیچ‌یک از مره و تکرار را ندارد و اگر مولا دوباره آب بخواهد، باید امر دیگری صادر کند. البته اگر بدانیم که غرض مولا تأمین نشده است، باید عمل تکرار شود». این مثال نشان می‌دهد که منظور از مره و تکرار دفعه و دفعات است.

اشکال

این کلام همان کلام «مرحوم صاحب فصول» است که اصل آن کلام و استدلال بر کلام در «کفایه» مطرح شده و توسط «مرحوم آخوند» مورد نقد قرار گرفته است.

به عقیده‌ی «مرحوم آخوند» فردی که در بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد به کار می‌رود، دارای معنایی است که با معنای فرد در بحث مره و تکرار به کار می‌رود متفاوت است:

فردی که در بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد به کار می‌رود به معنای فرد به شرط مشخصات فردیه است؛

و فردی که در بحث مره و تکرار به کار می‌رود به جهت تحقق طبیعت مطرح می‌شود و نسبت به خصوصیات فردیه لا بشرط است.

پاسخ «مرحوم آقا ضیاء»

313- همچنین «مرحوم آخوند» معتقدند احکام به مفاهیم یا شیء به حمل اولی تعلق نمی‌گیرند؛ زیرا حمل اولی فاقد مصلحت است و چون ایشان عنوان را با مفهوم یکی می‌دانند، تعلق احکام به‌عنوان را نمی‌پذیرند. در این بحث نیز «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم آقا ضیاء» این اشکال را به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند که عنوان مساوی با مفهوم نیست، بلکه طبیعت حاکمه است.

کلام «مرحوم صاحب فصول» صحیح بوده و اشکال «مرحوم آخوند» به ایشان وارد نیست؛ زیرا فرد همیشه به معنای فرد به شرط خصوصیات فردیه به کار می‌رود و هیچ‌گاه به تحقق طبیعت با صرف‌نظر از خصوصیات فردیه، فرد یا افراد اطلاق نمی‌شود، بلکه وجود واحد و وجودات متعدد نام می‌گیرد.

در نتیجه اگر فرد و افراد نیز داخل در محل نزاع بحث مره و تکرار بود، باید خصوصیات فردیه نیز دخیل می‌بود و در این صورت بحث مره و تکرار باید پس از بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد مطرح می‌شد.

استدلال دوم

ظهور عرفی واژه‌ی مره و تکرار در دفعه و دفعات است و اراده‌ی معانی دیگر مانند فرد و افراد یا وجود واحد و وجودات متعدد نیاز به قرینه دارد.

اشکال مقرر

ظهور مره و تکرار در دفعه و دفعات نیست و مثال‌های مانند امر به آب آوردن نیز در دفعه و دفعات ظهور ندارد، بلکه «مره واحد» در «اتی بالماء مره واحده»:

به اعتبار اتیان مطرح شده است،

نه نسبت به ماتی به (آب)،

و به این معناست که شخص یک فرد از طبیعت اتیان را محقق کرده است و دست‌کم احتمال چنین معنایی را دارد.

پاسخ

کلام «مرحوم آقا ضیاء» در این زمینه صحیح است؛ یعنی ظاهر از «اتی بالماء مره واحده» این است که «مره واحده»:

نسبت به آب مطرح شده است،

نه نسبت به اتیان،

و به این معناست که شخص آب را دفعه‌آوردن آورده است نه تدریجاً.

حتی اگر این تعبیر نسبت به اتیان مطرح شود به این معنا خواهد بود که اتیان به صورت دفعی انجام شده است نه به صورت تدریجی.

مطلب سوم: تصویر صحیح «مره»

مره دارای دو معناست:

مره به شرط لا از زیاده به گونه‌ای که زیاده مغل باشد؛ مانند تکبیره الاحرام؛

و مره لا بشرط از زیاده به گونه‌ای که زیاده تنها لغو باشد، نه مغل.

ظاهراً مراد کسانی که ظهور امر را در مره می‌دانند، مره لا بشرط از زیاده است؛ یعنی:

برخی امر را ظاهر در مره به معنای لا بشرط از زیاده می‌دانند،

و برخی دیگر معتقدند این امر نیست که ظاهر در مره است، بلکه مقام امتثال ظاهر در این مطلب است که اتیان یک

فرد لا بشرط از زیاده کافی است و اتیان بیش از یک فرد نیاز به بیان زائد دارد.

نکته: گرچه امر ظاهر در مره نیست، اما ممکن است به جهت قرآنی مره ثابت شود و به همین دلیل باید از تصویر صحیح

مره و بشرط لا بودن یا لا بشرط بودن آن بحث شود.

مطلب چهارم: تصویر صحیح «تکرار»

دو معنا برای تکرار بیان شده است:

1. تکرار در عام مجموعی ظهور دارد؛ یعنی تمامی دفعات موضوع واحدی هستند که امتثال آنها به انجام همه دفعات

است و هر یک از دفعات ترک شود، معصیت صورت گرفته و اطاعتی انجام نشده است.

2. تکرار در عام استغراقی ظهور دارد؛ یعنی هر یک از افراد موضوع مستقلی بوده و دارای اطاعت و عصیان

مستقل از دیگری هستند.

به نظر «مرحوم آقا ضیاء» تکرار در عام استغراقی ظهور دارد؛ یعنی اگر با توجه به امر یا مطلب دیگری تکرار ثابت شد:

در صورتی که قرینه بر مجموعی بودن وجود داشته باشد، همین مطلب ثابت می‌شود؛

و در غیر این صورت، عام استغراقی ثابت می‌شود.

ایشان در این بحث به صورت مفصل این مطلب را مطرح نمی‌کنند، اما در بحث عام و خاص به تفصیل به اثبات ظهور عام

در استغراق می‌پردازند. به‌طور خلاصه نظر ایشان این است که در احکام شرعی غلبه بر عام استغراقی بوده و عام مجموعی

بودن آنها نادر است و به همین جهت عام به استغراقی بودن انصراف پیدا می‌کند.

مطلب پنجم: بیان دیدگاه برگزیده

به عقیده‌ی ایشان امر دال بر هیچ‌یک از مره و تکرار نیست؛ زیرا هر امری دارای ماده و صیغه است و:

ماده همان حروف اصلی است که حروف اقتضای هیچ‌یک از مره و تکرار را ندارند؛

و صیغه همان نسبت طلبیه است که تنها دال بر طلب فعل است و اقتضای هیچ‌یک از مره و تکرار را ندارد. البته همان‌گونه که «مرحوم آخوند» بیان کردند، آنچه نیاز به بیان زائد دارد، تکرار است؛ زیرا عقل این‌گونه حکم می‌کند که مولا تحقق طبیعت را طلب کرده است و از آنجایی که با تحقق یک فرد طبیعت می‌شود، در صورتی که مولا بیش از یک فرد را طلب کرده بود، باید آن را بیان می‌کرد و به جهت نبود این بیان زائد، با اتیان یک فرد امتثال صورت گرفته و شخص با اکتفا به مره، معذور خواهد بود.

مطلب ششم: وضع ماده و هیئت

کلمه دارای یک وضع نیست، بلکه:

ماده دارای وضعی مستقل از هیئت بوده و وضع آن نوعی است؛ یعنی واضع حروف اصلی «ض ر ب» را در نظر گرفته است و این ماده را برای مفهوم «زدن» وضع کرده است که این مفهوم در قالب کلمات مختلف تکرار می‌شود؛ و هیئت نیز دارای وضعی مستقل از ماده بوده و وضع آن شخصی است؛ به‌طور مثال هیئت «علی» برای شخصی خاص وضع شده است.

اما هیچ‌یک از این دو وضع، مقتضی مره یا تکرار نیستند.

نکته: طبق نظر مشهور:

دلالت نداشتن وضع ماده و هیئت کلمه بر مره و تکرار مورد پذیرش است، اما نوعی یا شخصی بودن وضع این دو بالعکس است؛ یعنی طبق نظر مشهور: وضع ماده شخصی است؛ و وضع هیئت نوعی است.

نقد مطلب ششم

در مورد وضع ماده:

از طرفی بر خلاف مشهور باید وضع ماده را نوعی دانست، و از طرفی بر خلاف «مرحوم آقا ضیاء» که قائل به تفصیل نیستند، باید بین ماده‌ی جوامد و ماده‌ی مشتقات قائل به تفصیل شد.

در نتیجه وضع ماده شخصی نیست، بلکه نوعی است، اما باید بین ماده‌ی جوامد و ماده‌ی مشتقات تفاوت گذاشت؛ یعنی: وضع ماده‌ی جوامد معمولاً شخصی است. به‌طور مثال ماده‌ی «ع ل ی» که «علی» را ساخته و اسمی برای یک شخص قرار می‌گیرد، منحصر در یک معنا شده و وضع آن شخصی است؛ اما وضع ماده‌ی مشتقات نوعی است. به‌طور مثال ماده‌ی «ق ت ل» که مصدر «قتل» را ساخته‌اند، برای کل حدث‌های قتل وضع می‌شود که وقتی با هیئت فاعل باید به معنای «کشته‌شده» است، زمانی که با هیئت مفعول بیاید به معنای «کشته‌شده» است و... .

در مورد وضع هیئت نیز معتقدیم نمی‌توان شخصی بودن وضع هیئات را تصویر کرد. به‌طور مثال برای وضع وزن فعل مضارع برای هر مورد یک وضع مستقل صورت نمی‌گیرد، بلکه وضع واحدی برای تمامی افعال مضارع انجام می‌گیرد. این احتمال وجود دارد که شخصی دانستن وضع هیئات ناشی از اشتباه مقرر باشد؛ زیرا «مرحوم آقا ضیاء» در «مقالات الاصول» که به قلم خود ایشان است، وضع هیئت را نوعی می‌دانند و علاوه بر آن بین وضع جوامد و مشتقات قائل به تفصیل می‌شوند که همان دیدگاه برگزیده است.³¹⁴

مطلب هفتم: ادله‌ی تکرار

دلیل اول: استناد به روایت

طبق روایت «إِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ بِمَا اسْتَطَعْتُمْ»³¹⁵ اصل بر تکرار است و اکتفا به امتثال واحد نیاز به دلیل دارد.

نقد «مرحوم آقا ضیاء» بر استدلال

1. در صورتی که ظاهر روایت این باشد، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا بسیاری از تکالیف مانند نماز، زکات و... این‌گونه نیستند که نیاز به تکرار داشته باشند.

314- مقالات الاصول، ج 1، ص: 71: «[المقالة الثالثة] [فی أقسام الوضع] قد بقسم الوضع إلى شخصی كوضع الجوامد، أو قانونی كما فی المشتقات لما سیجیء إن شاء الله تعالى، فإنه بعد البناء فی وضعها علی انحلاله إلى وضعین كان وضع كل واحد من المادّة و الهيئة قانونياً نظراً إلى سریان المادّة فی ضمنی أي هیئة موضوعة، و سریان الهيئة أيضاً فی ضمنی كل مادّة موضوعة، فكل منهما جهة تكثر و انحلال قابل للقانونیة، بخلاف وضع الجوامد، كما لا یخفی».

315- عوالی اللالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة، ج 4، ص: 58.

2. امر «فَأْتُوا» وجوبی نیست، بلکه استحبابی است؛ زیرا در ابتدای روایت این‌گونه آمده است: «فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَقَامَ عُكَاشَةُ بْنُ مِخْصَنٍ وَ يَزُورُ سُرَاقَةَ بْنَ مَالِكٍ فَقَالَ أ فِي كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى عَادَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَيَحْك وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ وَ اللَّهُ وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ». ³¹⁶ طبق این فراز روایت:

ابتدا امر به حج بیان شده است، اما از این امر تکرار فهمیده نمی‌شود و به همین جهت است که شخص از تکرار عمل سؤال نموده است؛

و تنها در صورتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سؤال شخص پاسخ مثبت می‌دادند، تکرار ثابت می‌شد. ³¹⁷

نقد استاد بر استدلال

1. راوی این روایت «ابوهریره» بوده و در منابع شیعه این روایت دارای سند دیگری نیست و به همین جهت به لحاظ صدور نمی‌توان به این روایت استدلال نمود.

اولین شخصی که در شیعه این روایت را ذکر کرده است، «ابن ابی جمهور» در «عوالی اللئالی» است و به همین جهت این روایت فاقد شهرت فتوائیه نیز هست و نمی‌توان از این راه ضعف سند آن را جبران نمود.

2. محل نزاع در مره و تکرار دفعه و دفعات است؛ درحالی‌که مفاد روایت وجود واحد و وجودات متعدد برای طبیعت واحد است.

دلیل دوم: استقراء

با بررسی تکالیف مشخص می‌شود که تکالیف تکرار می‌شوند. به‌طور مثال در هر ماه روزه واجب است و در هر دلوک شمس نماز واجب است و... این استقراء باعث حصول اطمینان به این مطلب می‌شود که ظهور اولیهی امر، تکرار است.

نقد

دفعات متعددی که در این استدلال مطرح شده است، به علت تکرار شرط وجوب است نه به جهت دلالت امر بر تکرار. به‌طور مثال شرط وجوب نماز ظهر، دلوک شمس است و با تکرار این شرط، وجوب نیز تکرار می‌شود.

دلیل سوم: مقایسه‌ی بین باب اوامر با باب نواهی

همان‌گونه که تعلق نهی مولا به یک عمل، ظهور در استمرار و شمول تمامی افراد دارد، تعلق امر به یک عمل نیز ظهور در استمرار داد. تنها تفاوت نهی و امر در این است که:

در نهی مبالغه‌ی به تمامی افراد سرایت می‌کند؛

و در امر مطلوبیت به تمامی افراد سرایت می‌کند.

نقد

1. قیاس نهی با امر، قیاس مع الفارق است؛ زیرا:

اگر در نهی ترک تمامی افراد طلب شود، عسر و حرج لازم نمی‌آید؛

اما اگر در امر انجام یک واجب به دفعات طلب شود و از مکلف خواسته شود که در تمامی دفعات نماز بخواند، روزه بگیرد یا... عسر و حرج و بلکه تکلیف به امر ناممکن لازم می‌آید.

در نتیجه هیئت امر دارای چنین اطلاقی نیست و ماده‌ی امر نیز تنها طبیعت و صرف الوجود است که با تحقق دفعه‌ی اول، این طبیعت محقق می‌شود.

2. این کلام نه تنها در مورد امر، بلکه در مورد نهی نیز صحیح نبوده و هیئت امر مقتضی تکرار نیست. توضیح اینکه:

تعلق نهی به یک طبیعت تنها این مطلب را به مکلف می‌فهماند که این طبیعت مبعوض مولا بوده و مولا محقق نشده آن را طلب کرده است؛

و این حکم عقل است که عدم تحقق طبیعت در مقام امتثال ملازم با ترک تمامی افراد است. ³¹⁸

مطلب هشتم: ثمره‌ی بحث

ثمره‌ی این بحث را باید در فروض متعدد بیان کرد.

فرض امتثال افراد متعدد در یک دفعه ³¹⁹ بنا بر قول به مره

در این فرض:

الف) اگر مره به معنای فرد باشد

316- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج 22، ص: 31.

317- «مرحوم آقا ضیاء» صدر و ذیل روایت را بالعکس بیان نموده‌اند، اما این مطلب تأثیری در اشکال به استدلال ندارد؛ زیرا اشکال ایشان به سیاق است و با یکی بودن موضوع، سیاق نیز واحد خواهد بود و اینکه کدام جمله در صدر باشد و کدام یک در ذیل قرار بگیرد تغییری در سیاق ایجاد نمی‌کند.

318- این اشکال در پاورقی کتاب آمده که البته نحوه‌ی بیان آن مورد پذیرش نیست. به همین دلیل در بیان اشکال از کلام «مرحوم آقا ضیاء» در «مقالات الاصول» و همچنین نه‌ایه‌ی الأفكار در بحث نواهی استفاده شده است.

319- مانند اتیان امر «اضرب» با دو فرد از زدن که به صورت هم‌زمان انجام شود.

ب) اگر مره به معنای دفعه باشد، امثال محقق می‌شود؛ چه در صورتی که مره به شرط لا از زیاده باشد و چه در صورتی که مره لا بشرط از زیاده باشد، امثال محقق می‌شود؛ زیرا تمامی افراد در یک دفعه انجام شده‌اند و دفعه‌ی دوم محقق نشده است که مغل به امثال باشد یا نباشد؛
ج) اگر مره به معنای وجود واحد یعنی طبیعت باشد:

در صورتی که مره به شرط لا از زیاده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛ زیرا وجودات بعدی مغل به امثال هستند؛

اما در صورتی که مره لا بشرط از زیاده باشد، امثال محقق می‌شود؛ زیرا ملاک امثال در این قسم، تحقق طبیعت با تحقق یک فرد است. این ملاک بر تمامی وجودات صادق است و امثال با تحقق یکی از افراد به صورت لا علی التعیین تحقق یافته باقی وجودات لغو خواهند بود.

فرض امثال افراد متعدد در دفعات بنا بر قول به مره
در این فرض:

الف) اگر مره به معنای فرد باشد:

در صورتی که مره به شرط لا از زیاده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛ زیرا افراد بعدی مغل به امثال هستند؛ اما در صورتی که مره لا بشرط از زیاده باشد، با تحقق یک فرد امثال محقق می‌شود و افراد بعدی لغو خواهند بود.

ب) اگر مره به معنای دفعه باشد:

در صورتی که مره به شرط لا از زیاده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛ زیرا دفعات بعدی مغل به امثال هستند؛ اما در صورتی که مره لا بشرط از زیاده باشد، با دفعه‌ی اول امثال محقق می‌شود و دفعات بعدی لغو خواهند بود.

ج) اگر مره به معنای وجود واحد یعنی طبیعت باشد:

در صورتی که خصوصیات فردیه قصد شده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛ چه در صورتی که مره به شرط لا از زیاده باشد و چه در صورتی که مره لا بشرط از زیاده باشد؛ زیرا امر به طبیعت تعلق گرفته و فاقد خصوصیات فردی بوده است و به همین جهت عمل شخص تشریع بوده و قصد قربت از او متمشی نمی‌شود؛ و در صورتی که خصوصیات فردیه قصد نشده باشد:

اگر مره به شرط لا از زیاده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛ زیرا وجودات بعدی مغل به امثال هستند؛ اما اگر مره لا بشرط از زیاده باشد، امثال محقق می‌شود؛ زیرا با تحقق یک فرد طبیعت محقق شده و دیگر افراد لغو خواهند بود.

نکته: اگر عمل تعبدی باشد، نتایج فروض مره به معنای فرد و مره به معنای طبیعت تفاوت خواهد داشت؛ یعنی:
الف) اگر مره به معنای فرد باشد:

در صورتی که شخص خصوصیات فردیه را قصد کند، امثال محقق می‌شود؛
و در صورتی که شخص خصوصیات فردیه را قصد نکند، امثال محقق نمی‌شود؛
ب) اما اگر مره به معنای طبیعت باشد:

در صورتی که شخص خصوصیات فردیه را قصد کند، امثال محقق نمی‌شود؛ زیرا مکلف شیئی را قصد کرده که در متعلق امر نبوده و قصد قربت از او متمشی نشده و این عمل او تشریع است؛
و در صورتی که خصوصیات فردیه را قصد نکند، امثال محقق می‌شود.

فرض امثال افراد متعدد در یک دفعه بنا بر قول به تکرار
در این فرض:

الف) اگر تکرار به معنای افراد باشد:

در صورتی که خصوصیات فردیه قصد شده باشد، امثال واحد محقق می‌شود؛
اما در صورتی که خصوصیات فردیه قصد نشده باشد، امثال محقق نمی‌شود.

ب) اگر تکرار به معنای دفعات باشد، امثال محقق نمی‌شود؛

ج) اگر تکرار به معنای وجودات باشد:

در صورتی که خصوصیات فردیه قصد شده باشد، امثال محقق نمی‌شود؛
اما در صورتی که خصوصیات فردیه قصد نشده باشد، امثال واحد محقق می‌شود.

فرض امثال افراد متعدد در دفعات بنا بر قول به تکرار
در این فرض:

الف) اگر تکرار به معنای افراد باشد:

در صورتی که خصوصیات فردیه قصد شده باشد، امتثال محقق می‌شود؛
اما در صورتی که خصوصیات فردیه قصد نشده باشد، امتثال محقق نمی‌شود.
ب) اگر تکرار به معنای دفعات باشد، با اتیان تمامی دفعات امتثال واحد محقق می‌شود.
ج) اگر تکرار به معنای وجودات باشد:
در صورتی که عمل تعبدی باشد:

اگر خصوصیت فردیه قصد شده باشد، امتثال محقق نمی‌شود؛ زیرا امر به طبیعت تعلق گرفته و فاقد خصوصیات فردی بوده است و به همین جهت عمل شخص تشریع بوده و قصد قربت از او متمشی نمی‌شود؛

اما اگر خصوصیت فردیه قصد نشده باشد، امتثال محقق می‌شود.

و در صورتی که عمل توصیلی باشد

مطلب نهم: نسبت دفعه و دفعات با فرد و افراد
گفته شد که نسبت بین دفعه و دفعات با فرد و افراد عموم و خصوص من وجه است و یکی از وجوه افتراق این دو در جایی است که با دفعات متعدد یک فرد یا یک وجود طبیعت محقق شود. به‌طور مثال در جایی که وجود واحد، سیال و تدریجی الحصول باشد (حرکت)، می‌توان وجود واحد را به تدریج و در دفعات متعدد انجام داد.
«مرحوم آقا ضیاء» با پرداختن به این مطلب می‌فرمایند: در این مطلب بین امور قابل استمرار و امور غیرقابل استمرار تفاوت گذاشته شده و این‌گونه بیان شده است که:

اگر در امور قابل استمرار مانند «حرکت» دفعات متعدد شود، ممکن است فرد واحدی محقق شود؛

اما اگر در امور غیرقابل استمرار مانند «ضرب» دفعات متعدد شود، ضرورتاً افراد متعددی محقق می‌شوند.

در این مورد باید این مطلب را بررسی نمود که آیا تدریجی بودن شیء مستلزم تحقق دفعات متعدد بوده و کسی که قائل به تکرار است، چنین مطلبی را تکرار می‌داند یا خیر که با توجه به دو دلیل مشخص می‌شود چنین مطلبی تکرار نبوده و به همین دلیل عموم و خصوص من وجه دانستن دفعه و دفعات با فرد و افراد مورد پذیرش نیست.

1. ظهور عنوانی که در مره و تکرار آمده است. ظهور عنوان «مره و تکرار» در وجود واحد و وجودات متعدد است و در امور تدریجی تا زمانی که عدم متخلل نشود، دو وجود محقق نمی‌شود و تمامی شیء تدریجی یک وجود محسوب می‌شود. به‌طور مثال حرکت از نقطه‌ای الف به نقطه‌ی ب هر چند مدت زمان زیادی به طول بینجامد، یک وجود محسوب می‌شود؛ مگر اینکه در بین راه سکونی اتفاق بیفتد و بین دو جزء حرکت عدم متخلل شود.

در چنین مواردی که یک شیء تدریجی بدون تخلل عدم محقق می‌شود، یک موجود محقق شده است و با تحقق این یک وجود تدریجی:

گفته می‌شود که در یک دفعه، یک فرد و یک وجود محقق شده و با تحقق این فرد و وجود واحد، امتثال واحد انجام شده است؛

و هر خروج قوه از فعلی یک فرد یا یک دفعه محسوب نمی‌شود.

بنابراین ظهور عنوان بحث با واحد بودن فرد و متعدد بودن دفعات سازگار نیست.

2. یکی از ادله‌ی قائلین به تکرار. یکی از ادله‌ای که برای اثبات تکرار بیان شد، مقایسه‌ی بین باب اوامر و نواهی است. طبق این استدلال:

در نواهی تعلق نهی مولا به یک طبیعت به معنای مبعوض بودن آن طبیعت است و به همین جهت باید تمامی افراد آن ترک شوند تا این طبیعت محقق نشود و این مطلب به معنای تکرار است؛

و در اوامر نیز تعلق امر مولا به یک طبیعت به معنای مطلوب بودن افراد آن طبیعت است و به همین جهت باید افراد متعدد طبیعت انجام شوند و این مطلب به معنای تکرار است.

گرچه این استدلال پذیرفته نیست اما نشان می‌دهد که قائلین به تکرار:

ترک تمامی افراد را یک فرد، یک وجود و یک امتثال محسوب کرده‌اند،

نه اینکه هر حصه‌ای را یک دفعه محسوب کرده و هر یک از آنها را دارای امتثال مستقل بدانند.

بنابراین به نظر قائلین به تکرار امور قار و غیر قار در اصل بحث تفاوتی ندارند؛ یعنی:

این‌گونه نیست که:

هر حصه‌ای از امر قابل استمرار یک دفعه باشد و به همین دلیل در امور قابل استمرار در دفعات متعدد، یک

فرد و یک وجود محقق شود؛

و فرد غیر قابل استمرار به دلیل نداشتن حصه‌های متعدد در یک دفعه محقق شود و به همین دلیل در امور غیر قابل استمرار در دفعات متعدد، افراد و وجودات متعدد محقق شوند؛ و تنها تفاوت این دو در این است که: در امور قابل استمرار:

یک وجود بودن در صورتی است که بین اجزاء شیء عدم متخلل نشود (حرکت از نقطه‌ی الف به نقطه‌ی ب بدون اینکه شخص در بین راه ساکن شود)؛ و چند وجود بودن در صورتی است که بین چند وجود، عدم متخلل شود (حرکت از نقطه‌ی الف به نقطه‌ی ب، ساکن شدن شخص و سپس حرکت از نقطه‌ی ب به نقطه‌ی ج)؛ و در امر غیر قابل استمرار تخلل عدم راه ندارد و به همین دلیل در هر دفعه یک فرد محقق می‌شود. نکته: برای صدق عرفی تخلل عدم در امور قابل استمرار:

گاهی از اوقات ترک فعل نیاز است؛ و گاهی از اوقات ترک فعل نیاز نیست. به‌طور با رسیدن شخص به آیه‌ی آخر سوره‌ی حمد، طبق نظر عرف یک بار سوره‌ی حمد قرائت شده است و حتی اگر شخص پس از رسیدن به آیه‌ی آخر سکوت نکرده و سوره را از ابتدا شروع کند، عرف بین این دو تفکیک کرده و می‌گوید این سوره دو بار قرائت شده است. کلام «مرحوم بروجردی»³²⁰

ایشان سه مطلب را بیان می‌کنند که دو مطلب آن در «کفایه» نیز مطرح شده است و مطلب سوم در «کفایه» مطرح نشده و «مرحوم آقا ضیاء» نیز تنها اشاره‌ای به آن دارند. «مرحوم بروجردی» این مطلب را به «مرحوم آخوند» نسبت می‌دهند و از آنجایی که «مرحوم اصفهانی» و... نیز این مطلب را بیان کرده‌اند، به نظر می‌رسد «مرحوم آخوند» این مطلب را در درس خویش بیان کرده‌اند. مطلب اول: مدعا

امر بر مره و تکرار دلالت ندارد و تنها بر طبیعت دلالت دارد و نسبت به تمامی قیود لا بشرط است؛ زیرا:

صیغه‌ی امر برای طلب فعل یا نسبت طلبیه وضع شده است؛

و ماده‌ی امر برای طبیعت (طبیعت حاکیه که عنوان است یا طبیعت به حمل شایع که معنون است) وضع شده است.

مطلب دوم: مقتضای مقام امتثال

اگر مکلف در مقام امتثال یک فرد را اتیان کند، طبیعت محقق شده و امتثال انجام می‌شود و اگر مولا فرد دومی را بخواهد، باید آن را بیان کند و به جهت عدم بیان زائد، حکم به کفایت فرد اول می‌شود.

مطلب سوم: فرد محقق امتثال

طبیعت با اتیان یک فرد محقق شده و امتثال صورت می‌گیرد. حال اگر مکلف افراد متعددی از طبیعت را اتیان کند، امتثال با کدام یک از افراد انجام شده است؟ به‌طور مثال اگر مکلف برای امتثال امر «اضرب» چند «ضرب» را انجام دهد یا برای امتثال امر «طهر» هم وضو بگیرد و هم تیمم کند، امتثال با کدام یک از این افراد حاصل شده است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت:

گاهی رابطه‌ی افراد طولی است. در این‌گونه موارد نزاعی نیست که امتثال با اولین فرد طولی محقق شده، امر ساقط می‌شود و باقی افراد لغو هستند. در این مورد اگر مولا فرد دیگر را نیز بخواهد، باید قرینه‌ای بر آن بیان کند. به‌طور مثال در جایی که شخص هم وضو گرفته و هم تیمم می‌کند، وضو باعث تحقق امتثال شده است؛ و گاهی رابطه‌ی افراد عرضی است؛ مانند کسی که برای امتثال امر «اضرب» چند «ضرب» را در یک زمان انجام دهد. در این‌گونه موارد سه دیدگاه وجود دارد:

1. تمامی افراد موجب یک امتثال و یک ثواب می‌شوند، امتثال بر واحد لا بعینه منطبق می‌شود و باقی افراد لغو خواهند بود.
2. هر فردی موجب یک امتثال و یک ثواب مستقل می‌شود؛ زیرا متعلق امر طبیعت است و هر فردی که امتثال شده نیز یک فرد از طبیعت است و به همین دلیل با تعدد افراد عرضی، افراد متعددی از امتثال نیز محقق می‌شود.
3. فرد محقق امتثال با توجه به قصد مکلف مشخص می‌شود؛ یعنی:

اگر مکلف یک فرد را به قصد امتثال به جا آورد و باقی افراد را برای احتیاط اتیان کند، همان فردی که به قصد امتثال انجام شده موجب امتثال می‌شود و باقی افراد لغو خواهند بود؛

و اگر مکلف چنین قصدی نداشته باشد، امتثال بر واحد لا بعینه منطبق می‌شود و باقی افراد لغو خواهند بود.

«مرحوم بروجرودی» با نقد دیدگاه اول که دیدگاه برگزیده‌ی «مرحوم آقا ضیاء» است و دیدگاه سوم که دیدگاه برگزیده‌ی «مرحوم آخوند» است، دیدگاه دوم را می‌پذیرند.

نقد دیدگاه اول: متعلق امر طبیعت است و با تعدد افراد:

طبیعت متعدد می‌شود؛

نه اینکه یک طبیعت محقق شود و یکی از افراد به صورت لا بعینه محقق این طبیعت واحد باشد.

به‌طور مثال امر مولا به طبیعت «ضرب» تعلق می‌گیرد و با هر فردی از «ضرب»، یک طبیعت «ضرب» محقق می‌شود، نه اینکه این طبیعت با یکی از افراد به صورت لا بعینه محقق شود.

به عبارت دیگر طبیعت مفهوم نیست که دارای وجود واحد در ذهن و مصادیق متعدد در خارج باشد و با تعدد افراد متعدد نشود. کسی نیز قائل به تعلق امر به مفهوم نشده است؛ زیرا مفهوم در ذهن بوده و فاقد مصلحت و مفسده است. متعلق احکام طبیعت یعنی کلی طبیعی است که به حمل شایع در خارج محقق می‌شود، در ظرف ذهن به صورت فرضی لحاظ می‌شود، با وجود خارجی محقق می‌شود و با تعدد افراد متعدد می‌شود. تسامحا کلی طبیعی ماهیت لا بشرط مقسمی (دیدگاه مشهور) یا ماهیت مهمله (دیدگاه «مرحوم اصفهانی») است و ماهیت هم عقلاً و هم عرفاً با تعدد افراد متعدد می‌شود.

نقد دیدگاه سوم: این دیدگاه خروج از فرض است. «مرحوم بروجرودی» در «نهایه الاصول» تنها این مطلب را بیان می‌کنند که فرض این مسئله این است که مولا به طبیعت امر کرده و مکلف چند فرد از آن طبیعت را اتیان کرده است و قصد امتثال یا عدم قصد امتثال در فرض این مسئله وجود ندارد؛ اما از «لمحات الاصول» این مطلب نیز برداشت می‌شود که قصد گاهی تفصیلی است و گاهی اجمالی. گرچه در تمامی افراد لحاظ تفصیلی امتثال صورت نگرفته است، اما لحاظ اجمالی برای امتثال در اتیان تمامی افراد وجود دارد. همین لحاظ اجمالی برای تحقق امتثال کافی است و از آنجایی که متعلق امر طبیعت بوده و طبیعت با تعدد افراد متعدد می‌شود، با اتیان چند فرد، چندین امتثال انجام شده است.

کلام «مرحوم حائری»³²¹

مطلب اول: مدعا

امر بر مره و تکرار دلالت ندارد، بلکه تنها بر طبیعت دلالت داشته و نسبت به تمامی قیود لا بشرط است؛ زیرا متعلق امر طبیعت است و طبیعت کلی طبیعی است.

همان‌گونه که گفته شد کلی طبیعی دو گونه تفسیر می‌شود:

ماهیت لا بشرط مقسمی که دیدگاه مشهور است؛

و ماهیت مهمله که دیدگاه «مرحوم حائری» و «مرحوم اصفهانی» است.

طبق تفسیر دوم، متعلق امر طبیعت بما هی است؛ یعنی اگر امکان داشت که طبیعتی که هیچ خصوصیت فردیه‌ای ندارد و حتی لحاظ وجود و عدم نیز در آن نیست اتیان شود، همین طبیعت متعلق امر واقع می‌شد و به همین دلیل در متعلق امر مره و تکرار، فرد و افراد و... در متعلق امر اخذ نشده است.

بنابراین متعلق امر ماهیت مهمله است، اما اگر مولا بیان زائدی نداشته باشد، از هیئت، طلب واحد فهمیده می‌شود.

مطلب دوم: بررسی اشکال «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول»

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» فرمودند، مصدر همان ماده نیست، بلکه کلمه‌ای است که دارای ماده و هیئت است. ماده همان حروف اصلی یک کلمه است که البته این حروف اصلی به تنهایی وجود ندارند، بلکه همواره همراه با هیئتی خاص هستند که این هیئت عنوان مشیر به ماده است. به‌طور مثال گفته می‌شود ماده‌ی «اضرب»، «ض ر ب» یا «ضرب» است که در هر دو مثال ماده در هیئتی خاص آورده شده است تا با این هیئت به ماده اشاره شود. همچنین هیئت نیز به تنهایی وجود ندارد و همواره همراه با ماده‌ای خاص که این ماده مشیر به هیئت است. به‌طور مثال گفته می‌شود هیئت فعل ماضی «فعل» است.

مطلب سوم

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» فرمودند هر یک از ماده و هیئت فعل امر دارای وضع مستقلی هستند و برای دلالت فعل امر بر مره یا تکرار باید یکی از این دو دلالت بر مره یا تکرار داشته باشند؛ درحالی‌که ماده برای طبیعت مهمله و هیئت برای طلب یا نسبت طلبیه وضع شده است و به همین دلیل فعل امر نیز دلالتی بر بیش از طلب طبیعت ندارد.

نکته: اعتبار وجود یا عدم، مره یا تکرار و دفعه یا دفعات در متعلق امر به صورت اعتبار عقلی بوده و دوران بین این موارد بین نفی و اثبات است. به همین دلیل صرف نبود قید بر یک طرف، طرف دیگر را ثابت می‌کند و اینکه کدام یک از این موارد

نیاز به قرینه دارد با رجوع به عرف مشخص می‌شود. به‌طور مثال ماهیت نسبت به وجود و عدم لا بشرط بوده و در دوران بین این دو عرف:

از هیئت امر وجود را می‌فهمد و به همین جهت اگر مولا ترک فعل را بخواهد باید قرینه‌ای بیان کند؛ و از هیئت نهی عدم را می‌فهمد و به همین جهت اگر مولا وجود را بخواهد باید قرینه‌ای بیان کند.

مطلب چهارم: فرد محقق امتثال

طبیعت با اتیان یک فرد محقق شده و امتثال صورت می‌گیرد. حال اگر مکلف افراد متعددی از طبیعت را اتیان کند، امتثال با کدام یک از افراد انجام شده است؟ به‌طور مثال اگر مکلف برای امتثال امر «اضرب» چند «ضرب» را انجام دهد، امتثال با کدام یک از این افراد حاصل شده است؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت:

گاهی غرض مولا و ملاک واحد بوده و با یک فرد تأمین می‌شود. در این صورت با افراد متعدد امتثال واحد محقق شده و این امتثال در هر فردی سریان داشته و با تحقق هر یک از افراد، محقق می‌شود؛

و گاهی غرض مقید به قید خاص مانند قید وحدت و به شرط لا از زیاده است. در این صورت اگر مکلف چند فرد را اتیان کند، نه تنها چند امتثال محقق نشده است، بلکه مستحق عقاب نیز هست؛

و گاهی غرض صرف وجود پیدا کردن طبیعت است. در این صورت بعید نیست که مکلفی که چند فرد را اتیان کند از مکلفی که تنها یک فرد را امتثال کند ثواب بیشتری داشته باشد.³²²

هر یک از این فروض:

به لحاظ مقام ثبوت ممکن هستند؛

اما به لحاظ مقام اثبات اگر مولا قرینه‌ای ذکر نکند، این‌گونه حکم می‌شود که غرض صرف وجود پیدا کردن طبیعت است؛ زیرا او امر عقلاً در مقام امتثال غالباً به منظور وجود پیدا کردن طبیعت انجام می‌گیرد و مقید به قید عدم زیاده نبوده و مقید به سریان داشتن در هر فرد نیز نیست که هر فردی ملاک و امتثال مستقلی داشته باشد. در نتیجه در مقام امتثال می‌توان به مره (یا یک فرد یا افراد متعدد و همچنین با یک دفعه یا با دفعات متعدد) اکتفا کرد و اگر مولا بیش از این را بخواهد، باید آن را بیان کند. [فایل 84 دقیقه‌ی 46:30 گفته می‌شود که با قید سریان هر فرد دارای امتثال

مستقلی است اما در دقیقه‌ی 44:40 گفته می‌شود که تمامی افراد دارای یک امتثال هستند. منظور این است که سریان داشتن در فرد دو گونه است: در فرض وحدت ملاک و فرض تعدد ملاک یا منظور مطلب دیگری است؟].

نکته: دلالت امر بر فور یا تراخی نیز مانند دلالت بر مره یا تکرار است.

کلام «مرحوم اصفهانی»

مطلب اول: نوع اطلاق در مقام امتثال گفته شد که:

«مرحوم آخوند» معتقدند:

امر مقید به هیچ‌یک از مره و تکرار نیست؛

اما از آنجایی که طبیعت با یک وجود محقق می‌شود، اگر بیان زائدی نباشد، مقتضای اطلاق کلام این است که در مقام امتثال اکتفا به مره کافی باشد.

«مرحوم آقا ضیاء» نیز این توضیح را اضافه کردند که اطلاق مقام امتثال اطلاق کلامی نیست، بلکه اطلاق مقامی است؛ یعنی:

دال بر اطلاق لفظ (هیئت و ماده) نیست،

بلکه نیلورن بیان زائد در مقام امتثال ذهن را به کافی بودن مره منتقل می‌کند.

«مرحوم حائری» نیز بیان کردند که اطلاق مقام امتثال اطلاق ذاتی است؛ یعنی قیدهایی مانند وجود و عدم، فرد و افراد و... قیود عقلی هستند و صرف نبود بیان زائد بر یک طرف، طرف دیگر را اثبات می‌کند.

«مرحوم اصفهانی» بر خلاف «مرحوم حائری» معتقدند اطلاقی که مقتضی اکتفا به مره در مقام امتثال است، اطلاق لحاظی است؛ یعنی:

تقابل، تقابل عقلی نیست که عقلاً یا مره باشد یا تکرار؛

بلکه تقابل، تقابل لحاظی است؛ یعنی:

322- با توجه به عبارت «درر الفوائد» و توضیحات بعدی استاد گویا باید این‌گونه باشد: گاهی وجود طبیعت مأمور به در هر فردی سریان دارد. در این صورت هر فرد ملاک مستقلی داشته و اتیان هر فرد امتثال مستقلی است؛ مانند «احل الله البیع» که هر فردی از بیع حلیت خودش را دارد؛ گاهی وجود طبیعت مأمور به مقید به قید خاص مانند قید وحدت و به شرط لا از زیاده است. در این صورت اگر مکلف چند فرد را اتیان کند، نه تنها چند امتثال محقق نشده است، بلکه مستحق عقاب نیز هست؛ و گاهی صرف وجود طبیعت مأمور به طلب شده است.

ابتدا باید این مطلب احراز شود که متکلم یکی از فرد یا افراد، دفعه یا دفعات و وجود یا وجودات را لحاظ کرده

و سپس این‌گونه حکم کرد که در صورت نبود بیان زائد، اکتفا به مره در مقام امتثال کافی است.

تفاوت این دو مبنا این است که:

در صورتی که همانند «مرحوم حائری» قیود را عقلی بدانیم و تقابل را تقابل سلب و ایجاب بدانیم، برای تمسک به اطلاق نیاز به احراز در مقام بیان بودن مولا نداریم؛

اما در صورتی که همانند «مرحوم اصفهانی» تقابل را لحاظی بدانیم، برای تمسک به اطلاق باید لحاظ شدن یکی از اطراف لحاظ شود و برای احراز لحاظ باید در مقام بودن مولا را لحاظ کنیم.³²³

«مرحوم اصفهانی» در ادامه مطلبی را بیان می‌کنند که بر خلاف مطلب بیان شده توسط «مرحوم حائری» است و به نظر می‌رسد کلام یکی از این دو با توجه به کلام دیگری بیان شده است. به نظر «مرحوم اصفهانی» اینکه:

امر به طبیعت تعلق می‌گیرد؛

طبیعت به معنای کلی طبیعی است؛

و کلی طبیعی نیز به معنای ماهیت مهمله است؛

به این معنا نیست که امر مکلف را به اتیان ماهیت مهمله بعث می‌کند تا گفته شود بعث به ماهیت مهمله عقلاً بدون قید وجود یا عدم، بدون فرد یا افراد و... امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اساساً بعث به ماهیت مهمله معنا ندارد.

توضیح اینکه بعث مکلف برای ایجاد داعی در او و مطابق بودن ماتی به او با مأمور به است؛ درحالی‌که اصلاً امکان ندارد ماهیت مهمله در خارج محقق شود و هر شیئی که در خارج محقق می‌شود همراه عوارض و مشخصات است.

بنابراین اینکه ماهیت دارای قیودی مانند وجود و عدم و... می‌شود به جهت حکم عقل نیست، بلکه از این جهت است که مولا با امر کردن به ماهیت مهمله به دنبال ارائه ضابطه‌ای برای منبعث شدن مکلف است و مقتضای ارائه ضابطه این است که

قیدی را که در انبعاث مدخلیت داشته بیان کند. حال اگر مولا در کلام خویش قیدی را ذکر نکند، مقتضای اطلاق کلام او اثبات انبعائی است که نیاز به بیان زائد بر بیان طبیعت ندارد.

بنابراین:

الف) طبق کلام «مرحوم حائری»:

امر به کلی طبیعی تعلق می‌گیرد؛

کلی طبیعی ماهیت مهمله است؛

و تقید آن به قید وجود و عدم، مره و تکرار و... عقلی است؛

و چون قید عقلی است، اطلاق ذاتی خواهد بود و درنتیجه تمسک به اطلاق به احراز مقام بیان نیاز ندارد.

ب) طبق کلام «مرحوم اصفهانی»:

امر به کلی طبیعی تعلق می‌گیرد؛

کلی طبیعی ماهیت مهمله است؛

اما تقید آن به قید وجود و عدم، مره و تکرار و...:

عقلی نیست و به همین جهت اطلاق نیز ذاتی نخواهد بود،

بلکه از این جهت است که مولا در مقام انبعاث مکلف بوده و به دنبال ارائه ضابطه‌ای برای انبعاث

بوده است و چون در مقام ارائه ضابطه بوده است اگر قیدی را ذکر نکند، مقتضای اطلاق کلام اثبات

انبعاثی است که نیاز به بیان زائد بر بیان طبیعت نداشته باشد و درنتیجه تمسک به اطلاق به احراز مقام بیان

نیاز دارد. به‌طور مثال:

اگر احراز شود که مولا در بعث خود، در مقام انبعاث عبد به لحاظ فرد و افراد یا دفعه و

دفعات بوده است و در عین حال بیان زائدی برای افراد یا دفعات نیاورده است، مقتضای

اطلاق کافی بودن فرد یا دفعه خواهد بود و می‌توان از عدم تقیید به تکرار کافی بودن فرد یا

دفعه را نتیجه گرفت؛

323- گرچه می‌توان برای اثبات در مقام بیان بوده به اصاله البیان تمسک کرد؛ اما اصاله البیان در جایی است که کلام دایر بین بیان و اجمال باشد، ولی اگر در مقام بیان از جهتی معلوم و از جهت دیگری مشکوک باشد، نمی‌توان به اصاله البیان تمسک کرد. در چنین مواردی اگر اطلاق، لحاظی باشد، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد، اما اگر اطلاق، ذاتی باشد، تمسک به اطلاق ممکن است. مثال معروف این مطلب آیهی «فَكُلُوا مِنَّا أَمْسِكْنَ عَلَيْنَا» است که می‌دانیم آیه در مقام بیان مینه نشدن شکار حیوانات شکاری است، اما در مقام بیان بودن از جهات دیگر مانند طهارت موضع مشکوک است و در چنین جایی نمی‌توان به اصاله البیان تمسک کرد. در محل بحث نیز این امکان وجود دارد که امام علیه‌السلام از جهتی در مقام بیان باشند، اما در مقام بیان مره و تکرار بودن مشکوک باشد که در چنین موردی تمسک به اطلاق ذاتی ممکن است، اما تمسک به اطلاق لحاظی ممکن نیست.

اما اگر در مقام بیان بودن مولا احراز نشود، یا تنها احراز شود که مولا در مقام بیان اصل تشریع بوده و در مقام بیان تحقق امتثال به فرد یا افراد نیست، نمی‌توان از عدم تقیید به قید تکرار کافی بودن فرد را نتیجه گرفت.

به عبارت دیگر کلام «مرحوم اصفهانی» این است که:

گرچه متعلق امر طبیعت مهمله بوده و قید وجود و عدم و... در آن لحاظ نمی‌شوند، اما هدف مولا از امر، انبعثت عبد است و این قیود در انبعثت لحاظ می‌شوند.

به همین جهت اگر مولا در مقام بیان بوده و به دنبال اعطای ضابطه‌ای باشد که در انبعثت نقش دارد، یکی از قیود وجود یا عدم، فرد یا افراد و... را لحاظ کرده است.

نکته: مقام بعثت و انبعثت که همان مقام امتثال عبد است:

لزوماً مساوی با متعلق امر نیست،

بلکه:

می‌تواند اضیق از متعلق امر باشد؛ مانند اینکه در بیانی دیگر قیودی به متعلق امر اضافه شوند؛ و می‌تواند اوسع از متعلق امر باشد؛ مانند اینکه در بیانی دیگر برای متعلق امر بدیل‌هایی بیان شوند. به‌طور مثال در حکومت قهریه مانند حکومت «لا تعاد» بر ادله‌ی اجزاء و شرایط:

معنای قرائت و... تغییر نمی‌کند و به همین جهت متعلق امر توسعه یا تضییق نمی‌یابد؛

اما مقام امتثال توسعه پیدا می‌کند و عمل بدون قرائت نیز پذیرفته می‌شود.

نکته: «بیان» سه معنا دارد:

1. در «قیح عقاب بلا بیان» به معنای «حجت» است.

2. در «مولا در مقام بیان است» به معنای «اعطای ضابطه» است.

3. در «تأخیر بیان از وقت حاجت» به معنای «حکم الله واقعی» است.

مطلب دوم: محل نزاع

گفته شد که:

«مرحوم صاحب فصول» نزاع را مختص به هیئت امر می‌دانند؛

«مرحوم آخوند» نزاع را هم در هیئت و هم در ماده‌ی امر می‌دانند؛

و «مرحوم آقا ضیاء» نیز کلام «مرحوم صاحب فصول» را پذیرفته و نزاع را مختص به هیئت امر می‌دانند.

«مرحوم اصفهانی» در این مورد معتقدند که نزاع مختص به ماده‌ی امر است؛ زیرا:

هیئت همان طلب است؛

و ماده همان مطلوب است؛

و در مسئله‌ی مره و تکرار:

بحث در مورد واحد یا متعدد بودن طلب نیست تا گفته شود که نزاع در هیئت است؛

بلکه بحث در این مورد است که مطلوب مولا یک فرد است یا چند فرد و یک دفعه است یا چند دفعه.

بنابراین نزاع در ماده‌ی امر است که ماده‌ی امر نیز طبیعت مهمله است، اما اگر مولا بیان زائدی نداشته باشد، از ماده این مطلب فهمیده می‌شود که مطلوب مولا طبیعت واحده است.

مطلب سوم: حقیقت اشتقاق

اینکه اشتقاق چگونه صورت می‌گیرد مطلبی است که باید در بحث مشتق مطرح شود؛ اما بدون اینکه این مطلب مطرح شود، از لوازم آن در بحث‌های دیگر استفاده می‌شود.

اشتقاق به این نحو اتفاق می‌افتد که هیئات مختلف عارض ماده‌ی واحدی می‌شوند؛ یعنی ماده‌ی واحدی وجود دارد که بر اساس اغراض مختلف هیئات متفاوتی عارض بر آن می‌شود. به‌طور مثال یکی از مواد، ماده‌ی «ضرب» است که:

برای بیان نسبت «ضرب» به شخصی در گذشته، هیئت «فَعَلَ» را بر این ماده وارد کرده و «ضَرَبَ» را تشکیل می‌دهیم؛

برای صدور «ضرب» از یک شخص، هیئت «فاعل» را بر این ماده وارد کرده و «ضارب» را تشکیل می‌دهیم؛

برای بیان حدث، هیئت «فَعَلَ» را بر این ماده وارد کرده و «ضَرَبَ» را تشکیل می‌دهیم؛

و

این هیئات:

گاهی قیاسی هستند؛ مانند وزن «فاعل» برای «اسم فاعل»؛

و گاهی سماعی هستند؛ مانند وزن «فَعْل» برای «مصدر».

بنابراین در اشتقاق مبدأ واحدی وجود دارد که همان ماده است و هیئات مختلف بر اساس اغراض متفاوت بر آن وارد می‌شوند و به همین جهت ماده که مبدأ واحد است باید نسبت به هیئات مختلف لا بشرط باشد. با توجه به این مطلب نمی‌توان کلام «مرحوم صاحب فصول» را پذیرفت و ماده را همان مصدر دانست؛ زیرا مصدر نیز کلمه‌ای است که دارای هیئت مخصوص به خود است و لا بشرط از هیئت نیست.³²⁴ مطلب چهارم: توضیح کلام «مرحوم آخوند» در رد کلام «مرحوم صاحب فصول» گفته شد که:

«مرحوم صاحب فصول» معتقد است اگر مراد علما از مره و تکرار، فرد و افراد بود، باید این بحث در ادامه‌ی بحث از تعلق امر به طبیعت یا فرد مطرح می‌شد نه اینکه به صورت مستقل مطرح شود؛ و اشکال «مرحوم آخوند» بر ایشان این بود که «فرد» در بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد از حیث دخالت یا عدم دخالت خصوصیات فردیه مطرح می‌شود و «فرد» در بحث مره و تکرار از حیث تعداد مطرح می‌شود نه از حیث دخالت یا عدم دخالت خصوصیات فردیه.

«مرحوم اصفهانی» این مطلب «مرحوم آخوند» را توضیح داده و اشکالی نیز به آن وارد نمی‌کنند. ایشان تنها این نکته را اضافه می‌کنند که اگر تشخیص را به وجود یا به اعراض بدانیم چگونه باید مطلب «مرحوم آخوند» را توضیح دهیم. به دلیل اینکه این مسئله بحثی فلسفی است از طرح آن در این مقام صرف‌نظر می‌کنیم. مطلب پنجم: اشکالی به کلام «مرحوم آخوند»

گرچه این کلام «مرحوم آخوند» که فرد در این دو مسئله به دو معنای متفاوت به کار رفته است، اما نمی‌توان کلام «مرحوم صاحب فصول» را این‌گونه رد کرد؛ زیرا تمایز علوم و مسائل به اغراض است و به همین جهت مطرح شدن یک بحث در ادامه‌ی بحث سابق یا مستقل از آن:

با توجه به غرض واحد یا مستقل داشتن دو مسئله مشخص می‌شود؛

نه با توجه به اینکه «فرد» در این دو مسئله به یک معنا یا دو معنا به کار رفته است.

خود «مرحوم آخوند» نیز در جواب به این سؤال که چرا «اجتماع امر و نهی» و «دلالت نهی» بر فساد در یک باب بحث نمی‌شوند؛ این مطلب را بیان می‌کنند که غرض از این دو مسئله متفاوت است و در این مسئله نیز باید این‌گونه به کلام «مرحوم صاحب فصول» اشکال می‌کردند که مطرح نشدن مسئله‌ی «مره و تکرار» در ادامه‌ی مسئله‌ی «تعلق امر به طبیعت یا فرد» به این جهت است که غرض از این دو مسئله متفاوت است؛ یعنی:

غرض از بحث «تعلق امر به طبیعت یا فرد» این است که متعلق امر طبیعت است یا خصوصیات فردیه نیز در متعلق امر دخیل است؛

و غرض از بحث «مره و تکرار» این است که اگر مکلف یک فرد را ایتان کند یا عمل را در یک دفعه ایتان کند، امتثال را انجام داده است یا باید فرد یا دفعه‌ی دوم را نیز بیاورد.

کلام استاد (جمع‌بندی و مواردی که باید در مورد آنها اتخاذ مبنا صورت بگیرد)

مطلب اول: معانی مورد نزاع مره و تکرار

در این مورد گفته شد که:

«مرحوم آخوند» دو معنای دفعه و دفعات و فرد و افراد را محل نزاع دانستند؛

و «مرحوم صاحب فصول» و «مرحوم آقا ضیاء» تنها معنای دفعه و دفعات را محل نزاع دانستند.

معتقدیم:

به لحاظ مقام ثبوت نزاع در هر سه معنای مره و تکرار ممکن است؛

اما به لحاظ مقام اثبات تنها دو معنای دفعه و دفعات و وجود واحد و وجودات در اصول مورد بحث قرار گرفته است. عدم طرح نزاع در معنای فرد و افراد به دلیل عدم امکان نزاع در این معنا نیست، بلکه به این دلیل است که کسی قائل به تعلق امر به فرد نشده و در صورت طرح نزاع در این مورد، نزاع صرفاً فرضی خواهد بود.

برای اثبات این مدعا باید به دو استدلالی که «مرحوم آقا ضیاء» در دفاع از «مرحوم صاحب فصول» مطرح کرده و نزاع را به معنای دفعه و دفعات منحصر نمودند، پاسخ داد.

استدلال اول «مرحوم آقا ضیاء»: اگر فرد و افراد نیز داخل در محل نزاع باشد:

باید بحث مره و تکرار در ادامه‌ی بحث تعلق احکام به طبیعت یا فرد مطرح شود؛ یعنی:

324- «مرحوم اصفهانی» مطالبی را در پاسخ به کسی این مبنا را در مشتق نمی‌پذیرد بیان می‌کنند که چون «مرحوم صاحب فصول» این کلام را بیان نکرده‌اند، لزومی به طرح آن نیست.

ابتدا باید از این مطلب بحث شود که امر به طبیعت تعلق می‌گیرد یا به فرد؛ و سپس بر فرض اینکه تعلق امر به فرد پذیرفته شود، این بحث مطرح شود که امر به یک فرد تعلق گرفته است یا به چند فرد؛

درحالی‌که بحث مره و تکرار به صورت مستقل از بحث تعلق امر به طبیعت یا به فرد مطرح می‌شود. نقد: این استدلال همان مطلبی است که در کلام «مرحوم اصفهانی» نیز آمده بود. معتقدیم ملاک تمایز مسائل در علوم آلی به اغراض است³²⁵ و چون غرض از مسئله‌ی «تعلق اوامر به طبیعت یا فرد» تشخیص متعلق امر است؛ بحثی که باید در ادامه‌ی آن بحث شود، بحث «تعلق امر به عنوان یا معنوی» است؛ و بحث از مره و تکرار به معنای فرد و افراد نباید در ادامه‌ی بحث شود؛ زیرا در این مسئله از مقام امتثال بحث می‌شود نه از متعلق امر.

در نتیجه حتی اگر «فرد» در هر دو بحث «تعلق امر به طبیعت یا فرد» و «مره و تکرار» به یک معنا باشد، به جهت تفاوت اغراض باید این دو بحث به صورت مستقل مطرح شوند.

گرچه دیدگاه برگزیده شباهت‌هایی به کلام «مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی» و حتی «مرحوم آقا ضیاء» دارد، اما با کلام هر یک متفاوت است. به‌طور مثال تفاوت دیدگاه برگزیده با کلام «مرحوم آخوند» این است که:

«مرحوم آخوند» دو معنا را محل نزاع می‌دانستند و گفته شد که هر سه معنا را قابل نزاع می‌دانیم؛

و «مرحوم آخوند» معنای «فرد» را در مسئله‌ی «تعلق امر به طبیعت یا فرد» و «مره و تکرار» متفاوت می‌دانند؛ درحالی‌که این تفاوت معنا را نمی‌پذیریم؛ زیرا فرد بدون خصوصیات فردیه دیگر فرد نیست.

استدلال دوم «مرحوم آقا ضیاء»: ظهور عرفی واژه‌ی مره و تکرار در دفعه و دفعات است و اراده‌ی معنای دیگر مانند فرد و افراد یا وجود واحد و وجودات متعدد نیاز به قرینه دارد.

نقد: تبادل «دفعه» از واژه‌ی «مره» تأثیری در بحث ندارد؛ زیرا در آیات و روایات این واژه استعمال نشده است، بلکه در این منابع اوامری وارد شده است که باید در دلالت آنها بر مره یا تکرار بحث کرد.

به عبارت دیگر:

موضوع بحث در مره و تکرار، امر است نه مره؛

و ظهور امر در هیچ‌یک از معانی است و اکتفا به مره در مقام امتثال نیز در هر سه معنا جاری است.

در نتیجه نمی‌توان با استناد به ظهور واژه‌ی «مره» نزاع را منحصر در معنای «دفعه» دانست.

مطلب دوم: دلالت امر بر مره یا تکرار

معتقدیم:

هیچ‌یک از ماده و هیئت امر دلالت بر مره یا تکرار ندارند؛

اما اگر بیان زائدی نباشد، مقتضای اطلاق خطاب در مقام امتثال اکتفا به مره است؛ زیرا رویه‌ی عقلا در امتثال اوامر تنها این است که طبیعت از معدوم بودن خارج شده و تحقق یابد که این هدف با اتیان یک فرد به دست می‌یابد.

مطلب سوم: لا بشرط یا بشرط لا از زیاده بودن هر یک از معانی مره معتقدیم مره در هر سه معنای خود (فرد، دفعه و وجود واحد) لا بشرط از زیاده است و به شرط لا از زیاده بودن نیازمند به قرینه و بیان زائد است؛ زیرا:

ماده (متعلق امر) برای طبیعت وضع شده است؛

و هیئت برای نسبت طلبیه وضع شده است؛

که هر دو نسبت به مره و تکرار لا بشرط هستند و آنچه از مجموع این دو وضع به دست می‌آید، نسبت طلبیه به طبیعت است که در این معنا نیز هیچ‌یک از مره یا تکرار اخذ نشده‌اند.

مطلب چهارم: کلامی یا مقامی بودن اطلاق

معتقدیم اطلاق، مقامی است؛ زیرا تفاوت اطلاق کلامی و مقامی در دال بر اطلاق است؛ و چون هیچ‌یک از ماده و هیئت امر دال بر اطلاق نیستند، کلام دال بر اطلاق نیست، بلکه به این جهت که مولا در مقام امتثال بیان زائدی را برای لزوم تکرار ذکر نکرده است، اطلاق اثبات شده و مره برای امتثال کافی دانسته می‌شود.

مطلب پنجم: لحاظی یا ذاتی بودن اطلاق

معتقدیم اطلاق، لحاظی است؛ زیرا تقابل مره و تکرار را تقابل عقلی نمی‌دانیم. توضیح اینکه برای تمسک به اطلاق در مقام امتثال و اثبات مره باید این مطلب را احراز کنیم که مولا در مقام بوده است و بیان زائدی را نیاورده است. به همین جهت

اطلاق، لحاظی است و اطلاق ذاتی در صورتی قابل پذیرش است که حتی اگر بدانیم مولا در مقام بیان نبوده است، نیابردن بیان زائد، اکفا به مره را ثابت می‌کند.

برای تشخیص ذاتی لا لحاظی بودن اطلاق باید این مطلب را بررسی کرد که:

صرف عدم تقیید اطلاق را ثابت می‌کند و اطلاق با صرف عدم تقیید ضروری می‌شود؛

یا با در نظر گرفتن اینکه مولا در مقام اعطاء ضابطه است، اطلاق ثابت می‌شود.

معتقدیم اگر در مقام ضابطه بودن مولا احراز نشود:

در صورتی که مکلف مره را به مولا نسبت ندهد و مراد مولا مره باشد، عقلا مکلف را معذور می‌دانند؛

و در صورتی که مکلف مره را به مولا نسبت دهد و مراد مولا مره نباشد، عقلا مکلف را معذور نمی‌دانند.³²⁶

مطلب ششم: بررسی کلام «مرحوم صاحب فصول»

در این مطلب باید این مسئله را بررسی کرد که:

مراد «مرحوم صاحب فصول» این بوده است که ماده همان مصدر است و در نتیجه برداشت «مرحوم آخوند»،

«مرحوم اصفهانی» و «مرحوم حائری» از کلام ایشان صحیح بوده و با رد این مطلب کلام «مرحوم صاحب فصول»

نیز رد می‌شود؛

یا مراد «مرحوم صاحب فصول» این بوده است که با وجود اینکه ماده در مصدر وجود دارد، مصدر مجرد از ال و

تنوین دال بر مره و تکرار نیست و این مطلب نشان می‌دهد که ماده فاقد چنین دلالتی است.

عبارت «مرحوم صاحب فصول» این‌گونه است: «و الصواب أن يقول كل من الوضع و الموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام و

هذا ظاهر و يمكن التعسف بتتزيله على أن وضع الأفعال باعتبار النسبة الخاصة أى النسبة الإسنادية أى باعتبار ما يدل عليها و

هی هیئاتها الكلية عام و ذلك بملاحظة الواضع فى وضعها مفهوم النسبة الإسنادية و من حيث الحدث يعنى ما وضع بإزائه

الهيئة من حيث اعتباره لخصوصية الحدث فيه خاص لوضعه إياها بإزاء النسب الخاصة بكل حدث طرأت على ما يدل عليه و

هی المادة و إن كان له خصوصية أخرى أيضا باعتبار خصوصية ما يسند إليه الحدث و لا يخفى بعده عن [سياق] مساق عبارته

ثم قال إذا تمهد هذا قلنا أدوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج هذا».³²⁷

در این کلام ماده همان مصدر دانسته نشده است، بلکه ماده این‌گونه تعریف شده است: «حدثی که نسبت‌های مختلف بر او وارد

شده و در نتیجه کلمات مختلف را می‌سازد». در نتیجه برداشت صحیح از کلام «مرحوم صاحب فصول»، برداشت «مرحوم

آقا ضیاء» است.

نکته: این عبارت نیز در کلام «مرحوم صاحب فصول» آمده است: «لأنه لا كلام فى أن المادة و هی المصدر المجرد عن اللام

و التنوين لا تدل إلا على الماهية من حيث هی»؛³²⁸ اما «مرحوم صاحب فصول» این کلام را از «سکاکی» نقل می‌کند: «على

ما حكى السكاكى»³²⁹ و عبارت سابق ایشان نشان می‌دهد که ایشان ماده را همان مصدر نمی‌دانند؛ زیرا مصدر حدث تنها

نیست، بلکه حدث همراه با نسبت ناقصه است.

مطلب هفتم: فرد محقق امتثال

در این مورد کلام «مرحوم بروجردی» را می‌پذیریم؛ یعنی در صورتی که مکلف افراد متعددی را امتثال کند، باید به رابطه‌ی

بین افراد توجه کرد که رابطه‌ی بین افراد:

گاهی رابطه‌ی افراد طولی است. در این‌گونه موارد نزاعی نیست که امتثال با اولین فرد طولی محقق شده، امر ساقط

می‌شود و باقی افراد لغو هستند. در این مورد اگر مولا فرد دیگر را نیز بخواهد، باید قرینه‌ای بر آن بیان کند. به‌طور

مثال در جایی که شخص هم وضو گرفته و هم تیمم می‌کند، وضو باعث تحقق امتثال شده است؛

و گاهی رابطه‌ی افراد عرضی است؛ مانند کسی که برای امتثال امر «اضرب» چند «ضرب» را در یک زمان انجام

دهد. در این‌گونه موارد سه دیدگاه وجود دارد:

1. تمامی افراد موجب یک امتثال و یک ثواب می‌شوند، امتثال بر واحد لا بعینه منطبق می‌شود و باقی افراد

لغو خواهند بود.

2. هر فردی موجب یک امتثال و یک ثواب مستقل می‌شود؛ زیرا متعلق امر طبیعت است و هر فردی که

امتثال شده نیز یک فرد از طبیعت است و به همین دلیل با تعدد افراد عرضی، افراد متعددی از امتثال نیز

محقق می‌شود.

326- برای احراز ظهور باید با رجوع به مقام احتجاج عقلایی این مطلب را بررسی کرد که اگر مکلف مطلبی را که بر خلاف ظهور ادعا شده است به مولا نسبت دهد، عقلا او را معذور می‌دانند یا خیر.

327- الفصول الغروية فى الأصول الفقهية، ص: 205.

328- الفصول الغروية فى الأصول الفقهية، ص: 71.

329- الفصول الغروية فى الأصول الفقهية، ص: 71.

3. فرد محقق امثال با توجه به قصد مکلف مشخص می‌شود؛ یعنی:

اگر مکلف یک فرد را به قصد امثال به جا آورد و باقی افراد را برای احتیاط اتیان کند، همان فردی که به قصد امثال انجام شده موجب امثال می‌شود و باقی افراد لغو خواهند بود؛ و اگر مکلف چنین قصدی نداشته باشد، امثال بر واحد لا بعینه منطبق می‌شود و باقی افراد لغو خواهند بود.

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم بروجرودی» با نقد دیدگاه اول که دیدگاه برگزیده‌ی «مرحوم آقا ضیاء» است و دیدگاه سوم که دیدگاه برگزیده‌ی «مرحوم آخوند» است، دیدگاه دوم را می‌پذیرند.

(ز) امثال عقیب امثال
مقدمه

«مرحوم آخوند» این بحث را پس از بحث مره و تکرار آورده‌اند. در «فصول» نیز این بحث پس از بحث مره و تکرار و تحت عنوان «تذنیب» آورده شده است. علت این امر این است که قدما بحث امثال عقیب امثال را به‌عنوان ثمره‌ی بحث مره و تکرار ذکر می‌کرده‌اند ولی این ثمره توسط علمای بعد پذیرفته نشده است و در عین حال به‌عنوان بحث مستقلی نیز مطرح نگردیده و ذیل عنوان بحث مره و تکرار مطرح شده است.

ثمره بودن بحث امثال عقیب امثال برای بحث مره و تکرار این‌گونه بیان می‌شده است:

اگر کسی قائل به مره شد، امثال اول را کافی می‌داند و امثال بعدی را صحیح و جایز نمی‌داند؛

اما اگر کسی قائل به تکرار شد، امثال عقیب امثال را جایز و بلکه واجب می‌داند.

در کتب قدیمی اصول این ثمره مورد اشکال قرار گرفته و این‌گونه بیان شده است که گرچه قائل به مره امثال اول را کافی می‌داند، اما نمی‌توان گفت امثال بعدی را نمی‌پذیرد، بلکه:

صحیح بودن امثال بعدی در صورتی است که مره لا بشرط باشد؛

و صحیح نبودن امثال بعدی در صورتی است که مره به شرط لا باشد.

به عبارت دیگر گرچه طبق قول به مره امثال دوم واجب نیست، اما:

جایز نبودن آن در صورتی است که مره به شرط لا باشد؛

و در صورتی که مره لا بشرط باشد، نمی‌توان حکم به جایز نبودن امثال دوم کرد.

البته در صورتی که مره لا بشرط باشد و مکلف امثال دوم را نیز به مولا نسبت داده و با انجام آن قصد امثال امر کند، این کار از باب تشریع حرام خواهد بود. بعید نیست که این عبارت «مرحوم آخوند»: «لا إشکال بناء علی القول بالمره فی المثل و أنه لا مجال للإتیان بالمأمور به ثانیاً علی أن یکون ایضاً به الامثال»³³⁰ نیز اشاره به همین مطلب داشته باشد؛ زیرا «مرحوم آخوند» قائل به مره به شرط لا نیست و در صورتی که مکلف از امثال دوم قصد امثال را نداشته باشد، امثال لغو می‌شود و به همین دلیل امثال دوم تنها با قید اینکه به قصد امثال باشد، بنا بر قول به مره لا بشرط دارای اشکال خواهد بود. به هر حال چه این مسئله از ثمرات بحث مره و تکرار باشد یا خیر، باید به حل آن پرداخت و در این زمینه آرای متفاوتی بیان شده است.

کلام مشهور

امر نه با ماده و نه با هیئت خود بر هیچ‌یک از مره و تکرار دلالت ندارد؛ بنابراین اگر مکلف عمل دوم را انجام دهد:

در صورتی که شارع در مقام بیان امثال عقیب امثال بوده و در عین حال بیانی دال بر لزوم یا ممنوعیت زیاده صادر نکرده است، اطلاق مقامی شکل گرفته و مقتضای آن کافی بودن امثال اول و جایز بودن امثال دوم (در غیر از حالت تشریع) است؛

اما در صورتی که شارع در مقام بیان امثال عقیب امثال نبوده است، اطلاق مقامی شکل نمی‌گیرد و باید به اصل عملی رجوع کرد که اصل جاری در این مقام برائت است؛ زیرا در وجوب یا حرمت انجام دوباره‌ی عمل شک داریم و برائت از تکلیف الزامی جاری می‌شود.

البته این نحوه‌ی بیان با توجه به این مطلب است که همانند «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» اطلاق را اطلاق لحاظی بدانیم و در صورتی که همانند «مرحوم حائری» اطلاق را اطلاق ذاتی بدانیم، برای تمسک به اطلاق نیازی به احراز مقام بیان نیست و صرف صادر نشدن خطابی از مولا که دال بر لزوم یا حرمت انجام دوباره‌ی باشد، می‌توان به عدم لزوم انجام دادن دوباره‌ی عمل و همچنین مخل نبودن آن حکم کرد و نیازی به رجوع به اصل عملیه نیست.

کلام «مرحوم آخوند»

کلام مشهور با محوریت و توجه به امر بیان شده است؛ درحالی‌که امر ریشه در غرض اقصای مولا دارد و این غرض مولا است که باید مورد توجه قرار بگیرد؛ یعنی:

ممکن است مکلف به امر عمل کرده و مأمور به را اتیان کند؛ اما غرض تأمین نشود. به‌طور مثال اگر مولا به آب آوردن امر کند و مکلف نیز این مأمور به را انجام دهد، ماتی به با مأمور به مطابق بوده و اطاعت انجام می‌شود، ولی در صورتی‌که قبل از نوشیدن آب توسط مولا آب بر زمین بریزد، غرض مولا هنوز باقی است و عقلاً مکلف موظف به این است که دوباره آب بیاورد؛

و ممکن است مکلف به امر عمل کرده و مأمور به را اتیان کند و غرض نیز تأمین شود. در این صورت تکلیف ساقط شده و عمل دوم لغو خواهد بود و در صورتی‌که مولا انجام دوباره‌ی عمل را مانع می‌دانست، باید آن را بیان می‌کرد. بنابراین اطلاق این کلام مشهور که «با تحقق امتثال اول، امتثال دوم لغو است» پذیرفته نیست و:

در صورتی‌که ماتی به مطابق مأمور به باشد (آوردن آب) و غرض مولا نیز حاصل شد (نوشیدن آب و رفع عطش)، تکلیف ساقط است و این مطلب که «مقتضای اطلاق اتیان عمل در یک دفعه، با یک یا چند فرد است» صحیح است و انجام دوباره‌ی عمل نیز گرچه مخل نیست، اما لغو بوده و انجام آن لازم نیست؛

اما در صورتی‌که ماتی به مطابق مأمور به باشد (آوردن آب) ولی هنوز غرض مولا حاصل نشده است (نوشیدن آب و عدم تحقق رفع عطش)، امکان امتثال مجدد هست. در این صورت:

اگر فرد اول بتواند غرض مولا را تأمین کند، آوردن فرد دوم لازم نیست، بلکه جایز است و:

اگر فرد دوم مانند فرد اول باشد، اتیان آن مباح است؛

و اگر فرد دوم فرد بهتری باشد، اتیان آن مستحب است؛

و اگر فرد دوم پایین‌تری باشد، اتیان آن مکروه است؛

اما اگر فرد اول نتواند غرض مولا را تأمین کند، آوردن فرد دوم لازم است.

بیان چند نکته در مورد کلام «مرحوم آخوند»

1. منظور «مرحوم آخوند» از غرض، غرض اقصی است نه غرض ادنی. توضیح اینکه هر امری دارای دو غرض است:

غرض ادنی که انجام مأمور به است و با امتثال و مطابقت ماتی به با مأمور به حاصل می‌شود؛

غرض اقصی مانند رفع تشنگی در امر به آب آوردن.

2. «مرحوم آخوند» در بیان این مطلب:

نسبت به فرد واحد یا افراد متعدد در دفعه‌ی واحد اطلاق گیری می‌کنند: «أن قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها

مرة في ضمن فرد أو أفراد»؛

اما نسبت به دفعه یا دفعات اطلاق گیری نمی‌کنند: «لا جواز الإتيان بها مرة و مرات».³³¹

به عبارت دیگر «مرحوم آخوند»:

اطلاق مقامی در افراد عرضیه را می‌پذیرد؛ یعنی اطلاق مقامی را در جایی که مکلف در یک دفعه چند فرد را امتثال

کند می‌پذیرد؛

اما اطلاق مقامی در افراد طولیه را نمی‌پذیرد.

3. «مرحوم آخوند» برخی از روایات را مؤید کلام خویش می‌دانند. همان‌گونه که ایشان در بحث اجزاء تصریح می‌کنند،

منظور ایشان روایت نماز جماعت و نماز فرادا است. طبق این روایت اگر مکلف نماز را به صورت فرادا بخواند، ماتی به

مطابق مأمور به بوده و به همین جهت امتثال صورت گرفته است. در عین حال مکلف می‌تواند نماز دوم را با جماعت و به

همان نیت نمازی که به صورت فرادا خوانده است به جا بیاورد. «مرحوم آخوند» این روایت را شاهی بر این مطلب می‌دانند

که آنچه مهم است غرض اقصی است نه صرف غرض ادنی و برداشت ایشان از این روایت این است که غرض اقصی تا

پایان وقت حاصل نشده است و به همین جهت اگر امکان شرکت در نماز جماعت و تحصیل بهتر غرض اقصی وجود داشته

باشد، می‌توان نماز را دوباره خواند.³³²

4. «مرحوم آخوند»:

پیش از بیان دیدگاه برگزیده‌ی خویش («و التحقيق أن قضية الإطلاق»)³³³ اطلاق مقامی و اصل عملی را مطرح

کردند؛

331- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 79.

332- همانند اینکه عبد به دستور مولا برای او آب برده است اما پس از این امتثال و قبل از نوشیدن مولا آب گوارتری را یافت. در اینجا به جهت بقاء غرض عبد می‌تواند امتثال دیگری انجام داده و دوباره برای مولا آب ببرد.

333- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 79.

اما در بیان دیدگاه برگزیده‌ی خویش:

از اطلاق مقامی سخنی به میان نیاورده و در مورد حصول یا عدم حصول غرض اقصی و حکم عقل صحبت می‌کنند؛

و اصل عملی را نیز مطرح نمی‌کنند؛ درحالی‌که:

طبق نظر برخی «مرحوم آخوند» باید استصحاب بقاء غرض را جاری کنند و به همین جهت امثال عقیب امثال را جایز بدانند و اگر فرد دوم ارجح بود، امثال دوم را راجح بدانند؛

و طبق نظر برخی دیگر ایشان باید در این مورد قائل به برائت شوند.

این اختلاف در اصل عملی در تکرار یک نماز اثرگذار است. توضیح اینکه روایاتی که در مورد نماز فرادا و نماز جماعت هستند دو نماز را مطرح کرده‌اند که نماز اول به صورت فرادا و نماز دوم به صورت جماعت مطرح می‌شود. حال اگر مکلف بخواهد علاوه بر نماز دوم که به صورت جماعت خوانده است نماز جماعت دیگری نیز بخواند:

اگر جاری شدن استصحاب غرض اقصی را بپذیریم، حکم به مشروعیت دومین نماز جماعت خواهیم کرد؛

و اگر جاری شدن استصحاب غرض را نپذیریم، دلیلی بر مشروعیت نماز جماعت دوم نیست و برای برقراری نماز جماعت دوم باید نیت نماز قضا داشت (امام باید نمازی را که قضا شده است بخواند تا باقی بتوانند به او اقتدا کنند).

5. «مرحوم ایروانی» معتقدند «مرحوم آخوند» باید یک فرض دیگر را نیز در کلام خویش مورد بحث قرار می‌دهد و آن فرض، احتمال مضر بودن امثال دوم و نبود اطلاق است. به عقیده‌ی «مرحوم ایروانی» در چنین مواردی برائت جاری می‌شود که البته شاید نیازی به ذکر آن در کلام نباشد و پاسخ به این سؤال از عبارات «مرحوم آخوند» مشخص شود.

کلام «مرحوم تبریزی»³³⁴

«مرحوم نائینی»، «مرحوم آقا ضیاء»، «مرحوم بروجرودی» و «مرحوم حائری» بحث امثال عقیب امثال را به صورت مستقل مطرح نکرده‌اند و مطالب مربوط به این بحث را ضمن بحث اجزاء مطرح کرده‌اند. عمده‌ی این مطالب ضمن روایاتی مطرح شده است که «مرحوم آخوند» با استشهاد به آنها مدعی بود صرف انجام مأمور به باعث اسقاط امر نمی‌شود، بلکه غرض مهم است و چون غرض باقی است، می‌توان فرد دوم و سوم را نیز اتیان کرد. به جهت اینکه ایشان مطلب مستقلاً در این زمینه ندارند، کلام «مرحوم تبریزی» را در این زمینه مطرح می‌کنیم که همان مسلک مشهور بوده و اشکال به کلام «مرحوم آخوند» است.³³⁵

مطلب اول: تکمیل کلام «مرحوم آخوند»

طبق کلام «مرحوم آخوند» مقتضای قول به مره این است که:

یک بار انجام دادن عمل لازم است؛

و انجام دوباره‌ی عمل:

در صورتی‌که طبیعت لا بشرط باشد، مخل نبوده و تنها لغو است (مگر اینکه انجام دوباره به قصد امثال باشد که به جهت تشریع مخل باشد)؛

و در صورتی‌که طبیعت به شرط لا باشد، مخل است.

در تکمیل کلام ایشان باید گفت در بحث مره و تکرار ابتدا باید این مطلب روشن شود که دال بر مره چیست:

اگر دال بر مره ماده باشد، امر مولا که به ماده تعلق گرفته است، امر به عمل به قید وحدت خواهد بود؛ یعنی در این صورت طبیعت، به شرط لا خواهد بود و به همین دلیل انجام دوباره‌ی عمل جایز نخواهد بود. به عبارت دیگر در صورت آمدن قید وحدت در متعلق امر، آوردن طبیعت دوم ممنوع می‌شود؛ زیرا در صورت مساوی بودن یک بار و چند بار انجام دادن عمل، آوردن قید وحدت در متعلق لغو است. به‌طور مثال با مراجعه به روایاتی که در مورد رکوع هستند این مطلب به دست می‌آید که امر مولا به رکوع واحد تعلق گرفته است و به همین دلیل انجام دوباره‌ی رکوع مبطل دانسته می‌شود؛

اما اگر ماده دال بر وحدت نباشد، بلکه اطلاق مقامی مقام امثال، اجماع، سیره یا... باشد، این مطلب فهمیده می‌شود که انجام دوباره‌ی عمل لازم نبوده و مضر نیز نیست. در این صورت طبیعت، لا بشرط بوده و انجام دوباره‌ی عمل جایز خواهد بود (در غیر از فرض تشریع).

مطلب دوم: نقد کلام «مرحوم آخوند» در مورد غرض اقصی

به عقیده‌ی «مرحوم آخوند» آنچه مهم است، غرض اقصی است و به همین جهت سقوط یا عدم سقوط امر:

وابسته به امثال و مطابق ماتی به با مأمور یا عدم امثال نیست،

334- دروس فی مسائل علم الأصول، ج 1، ص: 368.

335- از آنجایی‌که کلام «مرحوم تبریزی» در این زمینه کلام جامعی است، برای درک بهتر کلام «مرحوم اصفهانی» ابتدا کلام ایشان را ذکر کرده و دفاعیات خود از «مرحوم آخوند» را نیز بیان می‌کنیم و سپس به طرح کلام «مرحوم اصفهانی» می‌پردازیم.

بلکه وابسته به عدم بقاء یا بقاء غرض است؛ یعنی:

اگر غرض اقصی باقی نباشد، امر ساقط شده نمی‌توان عمل را دوباره انجام داد؛
اما اگر غرض اقصی باقی باشد، امر ساقط نشده و می‌توان دوباره عمل را انجام داد؛
و اگر غرض اقصی اصلاً تأمین نشده باشد، انجام دوباره‌ی عمل واجب است.

همچنین ایشان روایاتی را که در مورد خواندن نماز به صورت فرادا و تکرار آن به صورت جماعت هستند³³⁶ به‌عنوان شاهد شرعی و مثال‌های مانند دوباره آب آوردن برای مولا در صورت ریختن آب را به‌عنوان شاهد عقلی و عرفی مدعای خویش ذکر کردند.

این کلام ایشان صحیح نبوده و چهار نقد بر آن وارد است.

نقد اول: عدم علم به غرض اقصی

تکیه بر غرض اقصی صحیح نبوده و کلام «مرحوم آخوند» به لحاظ مقام ثبوت صحیح نیست؛ زیرا در اکثر موارد نمی‌توان به غرض اقصی دست یافت. به عبارت دیگر اگر ملاک تکلیف غرض اقصی باشد، باید غرض اقصی برای مکلف بیان شود تا مکلف بتواند عمل خود را طبق آن انجام دهد و اگر مکلف به غرض اقصی علم نداشته باشد، مولا نمی‌تواند ملاک امر خویش را غرض اقصی قرار دهد. آنچه در این بحث اهمیت دارد، غرض ادنی است که انجام مأمور به است.

البته مولا در برخی موارد غرض اقصی از امر را بیان کرده است. در مواردی که علت حکم در خطاب بیان شده است، علت همان غرض اقصی بوده و مکلف می‌تواند عمل خود را طبق آن انجام دهد؛ اما در غالب موارد غرض اقصی برای مکلف مشخص نیست و این مطلب حاکی از این است که ملاک امر غرض اقصی نیست.

به عبارت دیگر از آنجایی که مولا به دنبال امتثال مکلف است، باید ملاک امتثال را نیز در اختیار او قرار دهد و چون مکلف جز موارد معدودی توانایی دست‌یابی به غرض اقصی را ندارد، نمی‌توان گفت غرض اقصی ملاک امتثال است.

نقد دوم: اختیاری نبودن غرض اقصی

اشکال دیگر کلام «مرحوم آخوند» این است که:

تکلیف باید به امری تعلق بگیرد که مقدور مکلف باشد؛

درحالی‌که غرض اقصی فعل مولا بوده و مقدور مکلف نیست؛

و تنها غرض ادنی است که مقدور مکلف بوده و تحت اختیار اوست.

به‌طور مثال در امر به آوردن آب به غرض وضو گرفتن:

آوردن آب در اختیار عبد است؛

اما وضو گرفتن مولا در اختیار عبد نیست.

بنابراین نمی‌توان گفت ملاک تکلیف داشتن یا نداشتن مکلف بقاء یا عدم بقاء غرض است و ممکن نیست غرض اقصی در امتثال عبد نقش داشته باشد.

نقد سوم: حدوث امر جدید در صورت بقاء غرض اقصی

حتی اگر قائل به غرض اقصی باشیم، نمی‌توان گفت در صورت تأمین نشدن غرض اقصی امر ساقط نشده است؛ زیرا با اطاعت و انجام مأمور به امر ساقط می‌شود، اما چون غرض مولا باقی است امر جدیدی که مشابه امر سابق است حادث می‌شود. امر دوم امر لفظی نیست، بلکه عقل این‌گونه حکم می‌کند که چون مکلف می‌داندست است غرض از امر به آوردن آب، رفع عطش بوده است و با وجود بردن آب، به جهت ریختن آب این غرض تأمین نشده است، باید آب آوردن دوباره اتیان شود. تفاوت این دو مبنا در این است که:

اگر همانند «مرحوم آخوند» قائل به عدم سقوط امر شویم، در صورت شک در لزوم انجام دوباره‌ی عمل، بقاء غرض استصحاب شده و حکم به لزوم انجام دوباره و چند باره‌ی عمل به منظور تحصیل موئن می‌شود و کسی به این مطلب ملتزم نیست؛

و اگر قائل به سقوط امر شویم، در صورت شک در لزوم انجام دوباره‌ی عمل، به دلیل اینکه امر اول ساقط شده و در حدوث تکلیف جدید شک می‌شود، برائت جاری شده و حکم به عدم لزوم انجام دوباره‌ی عمل می‌شود.

نقد چهارم: اشکال به استدلال به روایات برای اثبات غرض اقصی

در مورد تمسک «مرحوم آخوند» به روایاتی که در مورد خواندن نماز به صورت فرادا و تکرار آن به صورت جماعت هستند نیز باید گفت در این مورد تعدد اغراض و تعدد مطلوب وجود دارد؛ یعنی مولا:

غرض ملزمه‌ای داشته که امر ملزمه‌ای را در پی داشته است و این غرض با خواندن نماز فرادا (غرض ادنی) این غرض ساقط شده است؛

و غرض استحبابی‌ای نیز داشته امری استحبابی را در پی داشته است و این غرض با خواندن نماز به صورت جماعت حاصل می‌شود.

شاهد این مطلب این است که اگر مکلف در نماز جماعت شرکت نکند، نیازی به اعاده و قضای نماز نیست. در نتیجه نماز فرادا و جماعت:

از باب امتثال عقیب امتثال نیست،

بلکه از باب تعدد مطلوب است و نمی‌توان از آن به‌عنوان استشهاد در باب امتثال عقیب امتثال استفاده کرد.

از بین این روایات تنها یک روایت دال بر واحد بودن غرض است: «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَصْلَى ثُمَّ أَذْخُلُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ».³³⁷ تعبیر «أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» در این روایت دال بر واحد بودن غرض است؛ زیرا ظهور این تعبیر در این است که غرض خداوند از امر به نماز امر واحدی است که «محبوب‌ترین نماز نسبت به آن» را برای مکلف محسوب می‌کند؛ اما یکی از روایان این روایت «سهل بن زیاد» است و چون این راوی ضعیف است، نمی‌توان به روایت استدلال کرد. مطلب سوم: نقدی دیگر بر کلام «مرحوم آخوند»

طبق کلام «مرحوم آخوند» اگر غرض اقصی باقی باشد، تکلیف باقی است. ایشان باید در این مقام بحث اصل عملی را نیز مطرح می‌کردند؛ زیرا از آنجایی که در اکثر موارد به غرض اقصی علم نداریم، با انجام عمل در بقاء یا عدم بقاء غرض اقصی شک حاصل می‌شود و به همین جهت باید به اصل عملی رجوع کرد. اصل عملی‌ای که در این بحث جاری است: طبق نظر «مرحوم آخوند» استصحاب است؛ زیرا طبق نظر ایشان غرض اقصی وجود دارد و با انجام عمل در بقا یا ساقط شدن آن شک رخ داده و استصحاب بقاء غرض جاری می‌شود و لازمه‌ی استصحاب جایز بودن تبدیل امتثال است؛

ولی طبق دیدگاه برگزیده که با اطاعت و انجام مأمور به امر ساقط می‌شود، برائت است؛ زیرا شک مکلف شک در حدوث تکلیف جدید است و چنین موردی مجرای برائت است که این برائت دو اثر دارد: عدم لزوم تکلیف جدید و عدم مانع بودن انجام دوباره‌ی تکلیف (لا بشرط بودن طبیعت).

کلام استاد

مطلب اول: در مورد تکمیل کلام «مرحوم آخوند» توسط «مرحوم تبریزی»

کلام «مرحوم تبریزی» در مورد تعیین به شرط لا یا لا بشرط بودن مورد پذیرش است. برای تعیین هر یک از اقسام نیز باید با بررسی عبارات قائلین به مره این مطلب مشخص شود که قول مره به جهت دلالت ماده بر وحدت است یا به جهت دلالت دلایل دیگر مانند اطلاق مقامی مقام امتثال.

مطلب دوم: در مورد غرض اقصی

نسبت به نقد اول «مرحوم تبریزی»

به سه دلیل نقد «مرحوم تبریزی» بر کلام «مرحوم آخوند» وارد نیست:

1. عدم تفکیک بین مقام ثبوت و مقام اثبات: کلام «مرحوم آخوند» ناظر به مقام ثبوت است و اشکال «مرحوم تبریزی» (عدم علم به غرض اقصی) ناظر به مرحله‌ی اثبات است و باید بین بحث‌های این دو مقام تفکیک صورت پذیرد: بحث مقام ثبوت این است که تکلیف تابع چیست؛

و بحث اثباتی این است که آیا می‌توان به غرض اقصی علم پیدا کرد و طبق آن تکلیف را مشخص کرد یا خیر. به لحاظ مقام ثبوت اشاعره معتقدند با تعلق امر یا نهی است که فعل دارای مصلحت یا مفسده می‌شود. در مقابل این گروه عدلیه قرار دارند که قائل به تبعیت تکلیف از حسن و قبح هستند؛ یعنی معتقدند فعل دارای مصلحت یا مفسده است و به این جهت امر یا نهی شارع به آن تعلق می‌گیرد و طبق کلام «سید مرتضی» این مطلب از شعائر شیعه است. این کلام عدلیه نشان می‌دهد که به لحاظ عالم ثبوت تمامی تکالیف از مصلحت و مفسده نشأت می‌گیرند؛ یعنی به لحاظ مقام ثبوت: امر یا نهی موضوعیت ندارند؛

بلکه امر یا نهی برای رسیدن به مصلحت یا دوری از مفسده انشا شده و متفرع بر مصلحت و مفسده هستند.

بنابراین به لحاظ مقام ثبوت غرض اقصی دارای اهمیت بوده و نمی‌توان از آن چشم پوشید. همچنین غرض اقصی حقیقتی تکوینی است و با برائت و... قابل رفع نیست؛ زیرا هر حاکمی تنها می‌تواند در حیطه‌ی حاکمیت خویش تصرف کند و شریعت در تکوین تصرف نمی‌کند.

2. صحیح نبودن کلام «مرحوم تبریزی» به لحاظ مقام اثبات: کلام «مرحوم تبریزی» به لحاظ مقام اثبات نیز مورد پذیرش نبوده و نمی‌توان گفت دستیابی به غرض اقصی در هیچ موردی امکان‌پذیر نیست. گرچه در برخی موارد نمی‌توان به غرض اقصی دست یافت، اما معتقدیم در این زمینه باید بین تاسیسیات و امضائیات شارع تفکیک قائل شد:

الف) اگر امر امضایی باشد:

الف1) در صورتی که شارع در سیره‌ی عقلا تصرفی انجام ندهد، این ملازمه‌ی عرفیه (نه ملازمه‌ی قطعیه‌ی عقلیه) وجود دارد که همان غرضی که منشأ سیره بوده است، مورد قبول شارع نیز بوده و غرض اقصای اوست. توضیح اینکه هر رفتار عقلایی منشئی ادراکی دارد و آن منشأ ادراک، همان مصالح و مفاسدی است که توسط عقلا درک شده و سیره بر اساس آن شکل گرفته است.³³⁸ حال اگر شارع با این سیره برخورد کند و آن را رد نکند و بلکه آن را امضا کند، طبق ملازمه‌ی عرفیه منشأ این سیره مورد قبول شارع بوده است. به‌طور مثال طبق سیره‌ی عقلا مراعات قانون الزامی بوده و با بی‌قانونی مقابله می‌شود. این رفتار عقلا به این جهت شکل گرفته است که عقلا درکی از مصلحت حفظ نظام داشته‌اند و برای رسیدن به این غرض بوده که به لزوم رعایت قانون حکم کرده‌اند؛ بنابراین حفظ نظام امری است که در سیره‌ی عقلا وجود دارد و گرچه روایاتی نیز در این باب وارد شده است، اما این روایات قیدی را بر آنچه در سیره‌ی عقلا وجود دارد اضافه نکرده‌اند. در چنین مواردی می‌توان با توجه به سیره‌ی عقلا غرض اقصی را شناخت و این‌گونه حکم کرد که حکم دایر مدار غرض اقصی است. به همین جهت اگر ماتی به مطابق مأمور به بود ولی غرض اقصی تأمین نشد، حکم به لزوم انجام دوباره‌ی عمل می‌شود؛

الف2) اما در صورتی که شارع قیودی را به سیره‌ی عقلا اضافه کرده و در آن تصرف کند، مشخص می‌شود که ملاک مورد نظر شارع با ملاکی که عقلا به آن دست یافته‌اند یکسان نیست. به‌طور مثال یکی از مواردی که در سیره‌ی عقلا وجود دارد، رجوع جاهل به عالم است. در این سیره مواردی مانند حلال‌زاده بودن یا نبودن عالم وجود ندارد و تنها علم و خبره بودن شخص مهم است؛ اما شارع به این سیره (تقلید) قیودی را اضافه می‌کند و این مطلب نشان می‌دهد که منشأ حکم شارع با منشأ حکم عقلا متفاوت است. در نتیجه گرچه منشأ رجوع جاهل به فقه به عالم به فقه همان منشأ رجوع جاهل به لغت به عالم به لغت است، چون ملازمه‌ی عرفیه بر یکسان بودن ملاک شارع و ملاک عقلا وجود ندارد، جواز تقلید تنها در فقه مورد پذیرش است، نه در علومى مانند اصول، فقه و لغت. همچنین بیع نیز امری عقلایی است که شارع قید بلوغ متعاقدين را نیز به آن اضافه کرده و با این تصرف آن را امضا کرده است. طبق سیره‌ی عقلا آنچه رشید بودن متعاقدين کافی است و شرط بلوغ توسط شارع به بیع اضافه شده است. این مطلب نشان می‌دهد برخی از ملاکات بیع که مربوط به متعاقدين است، با ملاکات عرف تفاوت دارد و به همین جهت بین ملاک بیع در عرف و ملاک بیع در نظر شارع ملازمه‌ی عرفیه وجود ندارد؛

ب) و اگر امر تأسیسی باشد:

در صورتی که شارع غرض اقصی را بیان کرده باشد، می‌توان طبق آن عمل کرد؛³³⁹ و در غیر این صورت نمی‌توان به غرض اقصی دست یافت و طبق آن عمل کرد.

بنابراین نمی‌توان این مطلب را پذیرفت که «اگر ملاک امتثال غرض اقصی باشد، مولا باید آن را بیان کند» و این مطلب در مورد امضائاتی که شارع تصرفی در آنها انجام نداده است صادق نیست؛ زیرا در این موارد خود عقلا مصالح و مفاسد را تشخیص می‌دهند.

نکته: مشکلی که در صورت اخیر (تأسیسی بودن امر و بیان نشدن غرض اقصی) وجود دارد، مشکلی اثباتی و خروج از فرض است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد کلام «مرحوم آخوند» ناظر به مقام ثبوت است. با توجه به صحیح بودن کلام ایشان طبق مقام ثبوت باید گفت:

به لحاظ مقام ثبوت تکلیف تابع غرض اقصی است؛
اما به لحاظ مقام اثبات:

در برخی موارد می‌توان به غرض اقصی دست یافت که در این موارد طبق غرض اقصی عمل می‌شود؛
و در برخی موارد نمی‌توان به غرض اقصی دست یافت که در این موارد، طبق غرض ادنی عمل می‌شود.

338- به عبارت دیگر امر و نهی در سیره‌ی عقلا نیز همانند امر و نهی شارع است؛ یعنی عقلا با درک مصلحت یا مفاسد است که امر یا نهی می‌کنند.

339- همچنین اگر امر امضایی باشد و شارع پس از اضافه یا کم کردن قیود، غرض اقصی را بیان کرده باشد.

3. نمی‌توان این مطلب را پذیرفت که «در جایی که مولا غرض اقصی را بیان نکرده است، به دنبال غرض اقصی نبوده است»؛ یعنی عدم بیان غرض اقصی کاشف از مهم نبودن آن نیست. در این مورد باید بین موارد مختلف تفکیک صورت پذیرد:

اگر در موردی با انجام مأمور به یعنی با انجام غرض ادنی، غرض اقصی تأمین نشود، بیان مولا لازم است. به‌طور مثال با انجام مأمور به لزوماً حفظ نظام تأمین نمی‌شود و به منظور تحصیل این غرض باید برخی افعال مباح نیز انجام شوند. در چنین مواردی مولا:

یا باید این مطلب را به مکلف بفهماند که غرض با صرف انجام واجب تأمین نمی‌شود؛
و یا فهم عقلاً نسبت به آن را ردع نکند؛

اما اگر در موردی بین تحصیل غرض ادنی و غرض اقصی ملازمه‌ی عرفیه وجود داشته باشد، لزومی به بیان غرض اقصی توسط مولا نیست؛ زیرا آنچه مهم است این است که عمل، مکلف را به غرض اقصی برساند و چون با انجام مأمور به و تحصیل غرض ادنی این هدف تأمین می‌شود، لزومی به بیان غرض اقصی نیست. به عبارت دیگر عدم بیان غرض اقصی هم می‌تواند به جهت عدم اهمیت آن باشد و هم می‌تواند به این جهت باشد که مولا می‌دانسته است با تحصیل غرض ادنی، غرض اقصی نیز تأمین می‌شود و به همین دلیل نمی‌توان از عدم بیان، عدم اهمیت را نتیجه گرفت.

بنابراین نمی‌توان گفت «در جایی که مولا غرض اقصی را بیان نکرده است، به دنبال غرض اقصی نبوده است»، بلکه عدم بیان غرض اقصی به جهت اطلاق مقامی دلالت بر این مطلب دارد که بین تحصیل غرض ادنی و تحصیل غرض اقصی ملازمه عرفیه وجود دارد؛ یعنی:

اگر مولا امری را صادر کند؛

و هدف از صدور امر رسیدن منفعت به عبد باشد؛

و مولا امری زائد بر امر بیان نکند،

عرف این‌گونه می‌فهمد که غرضی که مولا به دنبال تحقق آن برای عبد بوده است (غرض اقصی)، با انجام عمل (غرض ادنی) حاصل می‌شود.

بنابراین به‌طور خلاصه نقد «مرحوم تبریزی» به «مرحوم آخوند» به این دلایل وارد نیست:

بحث «مرحوم آخوند» ثبوتی است نه اثباتی؛

در مقام اثبات نیز کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش نبوده و در برخی موارد می‌توان به غرض اقصی دست یافت؛ در جایی که غرض اقصی بیان نشده نیز نمی‌توان گفت که غرض اقصی ملاک امر نبوده است.

نسبت به نقد دوم «مرحوم تبریزی» (اختیاری نبودن غرض اقصی)

آنچه در این زمینه منشأ اشتباه شده است، برخی مثال‌های است که در این مورد بیان می‌شود. توضیح اینکه:

در مثال‌های عرفی غرض اقصی رسیدن نفع به مولا است. به‌طور مثال مولا به منظور رفع عطش دستور به آوردن آب می‌دهد و نوشیدن آب و رفع عطش امری است که در اختیار عبد نیست؛

اما در مثال‌های شرعی غرض اقصی رسیدن نفع به مولا نیست، بلکه رسیدن نفع به عبد است و اصلاً مولا نیازی ندارد. در اوامر و نواهی شرعی مصلحت و مفسده یعنی غرض اقصی حقیقتی است که به عبد می‌رسد یا از او دور می‌شود.

به عبارت دیگر غرض اقصی همان مصلحت و مفسده است که:

در مثال‌های عرفی مصلحت یا مفسده‌ای که باعث امر یا نهی شده است، رسیدن نفع یا دفع ضرر از خود مولا است و به همین جهت تحت اختیار عبد نیست؛

اما در مثال‌های شرعی مصلحت یا مفسده‌ای که باعث امر یا نهی شده است، رسیدن نفع یا دفع ضرر از عبد است و تمامی مقدمات رسیدن به غرض اقصی تحت اختیار عبد است.

بنابراین این نقد «مرحوم تبریزی» به دلیل توجه به مثال‌هایی عرفی مانند امر به جهت رفع عطش است که چنین مثال‌هایی از جهتی مقرب هستند و اشکال ناظر به جهت مبعد این مثال‌ها یعنی رسیدن نفع یا دفع ضرر از خود مولا است.

نسبت به نقد سوم «مرحوم تبریزی» (حدوث تکلیف جدید در صورت بقاء غرض)

این مطلب «مرحوم تبریزی» که «با اطاعت، امر ساقط می‌شود، اما چون غرض مولا باقی است امر جدیدی مشابه امر سابق حادث می‌شود»، مورد پذیرش است؛ زیرا در صورتی که عبد امر مولا را اطاعت کرده و برای مولا آب ببرد؛ اگر کسی این آب را بریزد، ارتکاز عرفی:

امر اول را باقی نمی‌داند، بلکه قائل به امتثال امر و استحقاق ثواب است؛

اما به حکم عقل و بدون اینکه امر لفظی‌ای صادر شود، امتثال دوباره را لازم می‌داند. در عین حال معتقدیم این مطلب:

گرچه در اصل جاری در مسئله تأثیرگذار است؛ یعنی:

طبق مبنای «مرحوم آخوند» در صورت شک در لزوم اتیان فرد دوم، به جهت اینکه تکلیف، همان تکلیف سابق است، استصحاب بقاء تکلیف جاری می‌شود؛

و طبق مبنای «مرحوم تبریزی» در صورت شک در لزوم اتیان فرد دوم، به جهت اینکه با اتیان فرد اول امر اول ساقط شده و در حدوث تکلیف جدید شک می‌شود، برائت نسبت به تکلیف جدید جاری می‌شود.

اما به لحاظ دلیل اجتهادی تأثیری ندارد.

همچنین:

این کلام «مرحوم تبریزی» که «با اتیان مأمور به امر الزامی ساقط می‌شود و شک در حدوث امر الزامی، شک در حدوث امر جدید بوده و مجرای برائت است و وجوب دوم ثابت نمی‌شود» مورد پذیرش است؛

اما از آنجایی که در بقاء غرض و در نتیجه امکان تبدیل امتثال یا عدم بقاء غرض و در نتیجه عدم امکان تبدیل امتثال شک می‌کنیم، استصحاب بقاء غرض جاری شده و اثر این استصحاب، جواز اتیان فرد دوم (و همچنین افراد بعدی) است، نه لزوم آن. به همین دلیل معتقدیم پس از اینکه مکلف نماز اول را خواند، اقامه‌ی نماز دوم برای او جایز خواهد بود.

نسبت به نقد چهارم «مرحوم تبریزی» (دلالت روایات بر تعدد غرض)

روایاتی که «مرحوم آخوند» آنها را مؤید کلام خویش می‌دانند دو دسته هستند:

الف) روایاتی که هم امکان دلالت بر وحدت غرض را دارند و در نتیجه باید گفت امکان تبدیل به فرد احسن وجود دارد (کلام «مرحوم آخوند») و هم امکان دلالت بر تعدد غرض (کلام «مرحوم تبریزی») را دارند و در نتیجه باید گفت هر عملی باعث تحصیل غرض مستقلى است.

به‌طور مثال روایت «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يَصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»³⁴⁰ را می‌توان دو گونه معنا کرد:

1. مولا غرض واحدی دارد و این غرض واحد دارای مراتب است. با خواندن نماز به صورت فرادا حداقل این غرض تأمین می‌شود ولی تا آخر وقت امکان تبدیل امتثال وجود دارد و به همین دلیل مکلف می‌تواند با شرکت در نماز جماعت مراتب بالاتر این غرض را نیز تحصیل کند.

2. مولا غرض اولیه‌ای داشته است که با خواندن نماز فرادا این غرض تحصیل شده است و غرض ثانویه‌ای نیز دارد که با خواندن نماز به صورت جماعت می‌توان آن غرض را نیز تأمین کرد و چون مکلف نمی‌داند که در نماز جماعت چه نیتی داشته باشد، امام علیه‌السلام می‌فرماید که اگر مکلف خواست می‌تواند نماز خود را فریضه قرار بدهد و این بیان، استحباب را می‌رساند.

مثال دیگر این روایت است: «وَّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يُنَوِّيهَا صَلَاةً بَلْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُنَوِّيهَا وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى». عبارت «فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى» در این روایت:

می‌تواند به این معنا باشد که نماز دوم مراتب بالاتری از غرض مولا را تأمین می‌کند؛

و می‌تواند به این معنا باشد که غرض اول تأمین شده است و این نماز غرض دیگری را تأمین می‌کند.

ب) روایاتی که دلالت بر واحد بودن غرض دارند. به‌طور مثال روایت «وَّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصَلَّى ثُمَّ ادْخُلْتُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»³⁴² وحدت غرض را می‌رساند. اگر غرض مولا متعدد باشد، تعبیر «يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» معنا نخواهد داشت و باید گفته می‌شد «غرض اول مولا با نماز اول تأمین شده است و مولا غرض دیگری نیز دارد که با خواندن نماز به صورت جماعت تأمین می‌شود». ظهور این تعبیر در این است که غرض خداوند از امر به نماز امر واحدی است و دو فرد وجود دارد که خداوند متعال «محبوب‌ترین فرد نسبت به آن» را برای مکلف محسوب می‌کند. با اینکه در باب نماز فرادا و جماعت روایات زیادی وجود دارد، «مرحوم آخوند» هم در «کفایه» و

340- وسائل الشیعة، ج 8، ص: 401.

341- وسائل الشیعة، ج 8، ص: 401.

342- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3 و وسائل الشیعة، ج 8، ص: 403.

هم در دیگر کتب برای بیان شاهد روایی غرض اقصی در مقام امتثال به این روایت استدلال می‌کنند؛ زیرا ظهور این روایت در وحدت غرض و افراد متعدد قوی است.

گفته شد که «مرحوم تبریزی» نیز ظهور این روایت را می‌پذیرند؛ اما به لحاظ سندی بر آن خدشه می‌کنند. این روایت دارای دو سند است که یک سند مربوط به «مرحوم کلینی» است و سند دیگر مربوط به «شیخ طوسی» و در هر دو سند «سهل بن زیاد» وجود دارد. در مورد این راوی نظرات مختلفی وجود دارد:

برخی همانند «مرحوم آخوند»، «مرحوم امام» و «آیت الله شبیری» این راوی را توثیق کرده و روایات او را می‌پذیرند و بین روایات او قائل به تفصیل نیستند؛

برخی همانند «امام خامنه‌ای» در مورد راوی توقف می‌کنند ولی معتقدند باید روایات «سهل بن زیاد» در کافی و روایات او در دیگر کتب تفصیل داد. ایشان روایات «سهل بن زیاد» (نه خود راوی) در کافی را می‌پذیرند، اما روایات وی در دیگر کتب را معتبر نمی‌دانند؛

و برخی همانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» این راوی را تضعیف می‌کنند.

طبق مبنای اول و دوم استدلال به این روایت صحیح است؛ اما طبق مبنای سوم نمی‌توان به این روایت تمسک کرد. از آنجایی که در مورد «سهل بن زیاد» توقف می‌کنیم، نمی‌توانیم استدلال به این روایت را بپذیریم، اما در عین حال با توجه به حقیقت مصلحت و مفسده کلام «مرحوم آخوند» را صحیح می‌دانیم. توضیح اینکه مصلحت و مفسده اموری تکوینی بوده و از سنخ وجود هستند و وجود نیز امری تشکیکی است و متواطی بودن وجود معنا ندارد.

در نتیجه از آنجایی که:

غرض اقصی همان مصلحت یا مفسده است؛
و مصلحت و مفسده از سنخ وجود هستند؛
و وجودی امری تشکیکی است؛

غرض اقصی نیز امری تشکیکی و ذو مراتب است و در واجبات:

مرتبه‌ی حداقلی آن همان حقیقتی است که تجسم عینی آن عقاب نشدن مکلف است و این مرتبه با فعل اول و غرض ادنی تأمین می‌شود؛ یعنی بین تحصیل غرض ادنی و تحصیل مرتبه‌ی حداقلی غرض اقصی ملازمه‌ی عرفیه وجود دارد؛

و مراتب بالاتری نیز برای آن متصور است که این مرتبه با افراد بعد مانند خواندن نماز به صورت جماعت قابل تحصیل است.

بنابراین تبدیل به احسن شدن امتثال مکلف با انجام دوباره‌ی عمل، علی القاعده بوده و این‌گونه نیست که این مطلب تعبدی بوده و نیاز به نص خاص داشته باشد.

در نتیجه با اینکه در سند روایت «سهل بن زیاد» قرار دارد، اما کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و این روایت مؤید یا قرینه‌ای بر مدعا خواهد بود. ضمن اینکه روایتی وجود ندارد که ظاهر در تعدد غرض باشد و به همین جهت نمی‌توان به «مرحوم آخوند» اشکال وارد کرد.

مطلب سوم: در مورد اصل عملی جاری در مسئله

«مرحوم تبریزی» فرمودند:

طبق مبنای ایشان اصل عملی جاری در مسئله برائت است؛ زیرا با اطاعت، امر اول ساقط شده و در حدوث تکلیف جدید شک می‌شود؛

و طبق مبنای «مرحوم آخوند» اصل عملی جاری در مسئله استصحاب است؛ زیرا در سقوط غرض شک می‌شود.

معتقدیم اصل جاری در این مسئله استصحاب است؛ زیرا استصحاب بقاء غرض سببی است و برائت مسببی است؛ یعنی شک در حدوث امر جدید به جهت شک در بقاء غرض است و اگر غرض باقی باشد، امر جدید حادث می‌شود؛ بنابراین اگرچه با اطاعت، امر ساقط می‌شود، اما با استصحاب امر جدید حادث شده و تکلیف جدیدی پدید می‌آید.

البته کلام «مرحوم تبریزی» طبق مبنای خودشان صحیح است؛ زیرا استصحاب غرض اقصی استصحاب در شبهه‌ی حکمیه است و ایشان استصحاب در شبهه‌ی حکمیه را نمی‌پذیرند.

کلام «مرحوم اصفهانی»³⁴³

مطلب اول: بیان صحیح غرض اقصی

غرض اقصی در کلام علما به درستی بیان نشده است. به‌طور مثال گفته می‌شود در جایی که مولا برای رفع عطش امر به آوردن آب می‌کند:

غرض اقصی آوردن آب است؛

و غرض اقصی رفع عطش است؛

در حالی که غرض اقصی این است که مولا امکان نوشیدن آب را پیدا کند. غرض اقصی همان مصلحتی است که منشأ صدور امر می شود و این مصلحت، امکان نوشیدن آب است.

گرچه امکان نوشیدن آب مقدمه ای برای نوشیدن آب است، اما این مطلب به معنای غرض اقصی بودن نوشیدن آب نیست، بلکه به معنای غرض مقدمی بودن امکان نوشیدن آب است. به عبارت دیگر غرض گاهی مقدمی است و گاهی اصیل است و اصیل یا مقدمی بودن غرض مطلبی غیر از ادنی و اقصی بودن آن است.

«مرحوم آیت الله بهجت» در تبیین این مطلب می توان می فرماید: مصلحت و مفسده حقیقتی است که مرتبط با مکلف است و به همین دلیل غرض اقصی که همان مصلحت است نیز مرتبط با مکلف است، اما این غرض اقصی که مرتبط با مکلف است: گاهی هدف اصیل است؛

و گاهی هدف مقدمی است.

در شریعت تنها یک غرض اقصای اصیل وجود دارد و آن معرفه الله است و باقی اغراض اقصی، مقدمی هستند. به طور مثال غرض اقصای وجوب نماز می تواند ثبوت قدم بر پل صراط یا... باشد که تمامی این موارد غرض مقدمی برای رسیدن به معرفه الله هستند.

غالب علما به جهت عدم تفکیک بین غرض اصلی و مقدمی از یک طرف و غرض ادنی و اقصی از طرف دیگر، غرض اقصی در کلام «مرحوم آخوند» را به رفع عطش معنا کرده اند و این باعث این اشکال شده است که چنین مطلبی در اختیار عبد نبوده و به همین جهت نمی تواند معیاری برای تکلیف او باشد.

مطلب دوم: اشکالی به کلام «مرحوم آخوند»

گرچه با بیانی که در مطلب اول بیان شد، اشکالاتی که به کلام «مرحوم آخوند» وارد می شد پاسخ داده شد، اما کلام ایشان مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

گرچه غرض ادنی و غرض اقصی، حقیقت تکوینی بودن غرض اقصی، منشأ امر بودن غرض اقصی، معنا داشتن غرض اقصی قبل از امر و معنا داشتن غرض اقصی پس از امر مورد پذیرش است،

اما بین غرض ادنی و غرض اقصی ملازمه وجود دارد و نمی توان فرض کرد که با انجام غرض ادنی، غرض اقصی تأمین نشود.

توضیح اینکه گرچه آنچه برای مولا اهمیت دارد مصالح و مفاسد فعل است و این دو هستند که منشأ صدور اوامر و نواهی می شوند، اما اوامر و نواهی برای رسیدن به مصالح و دور ماندن از مفاسد هستند و به همین جهت اگر شیئی در مصلحت یا مفسده دخیل باشد، باید در امر یا نهی بیان شود و عدم بیان این مطلب را می رساند که آن شیء در حصول مصلحت یا دفع مفسده نقشی نداشته است.

به عبارت دیگر مقتضای اطلاق مقامی این است که اگر ماتی به مطابق مأمور به بود، اتیان مأمور به علت تامه برای رسیدن به مصلحتی باشد که غرض اقصی و منشأ امر است.

با توجه به این مطالب روشن می شود که کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش نیست؛ یعنی:

مشهور در بیان کلام خویش تنها بر امتثال تکیه می کردند؛

و «مرحوم آخوند» این اشکال را بر ایشان وارد کردند که باید دید امتثال علت تامه ای حصول غرض هست یا خیر؛

و این کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش نیست و باید گفت امتثال همیشه علت تامه ای حصول غرض است.

در نتیجه کلام مشهور صحیح بوده و نیازی به تکیه بر غرض اقصی نیست. البته این مطلب به معنای نقش نداشتن غرض اقصی در تکلیف نیست، بلکه به این معناست که اگر غرض ادنی حاصل شد، غرض اقصی نیز تأمین می شود. به طور مثال اگر مولا به آوردن آب امر کند و مکلف این عمل را انجام دهد، غرض اقصی که امکان نوشیدن آب توسط مولا بود تأمین می شود و اگر برای حصول این غرض شیء دیگر غیر از آوردن آب لازم باشد، باید در امر مولا بیان شود. به عبارت دیگر:

برخلاف مشهور که به غرض اصالت نمی دادند، غرض اقصی مهم است،

و در عین حال به جهت ملازمه ی بین حصول غرض ادنی و حصول غرض اقصی، تفصیل «مرحوم آخوند» مورد پذیرش نیست.

مطلب سوم: عامل سقوط امر

در کلام برخی علما این گونه آمده است که سه عامل موجب سقوط تکلیف می شوند: اطاعت، عصیان و انعدام موضوع. به همین جهت این اشکال به «مرحوم آخوند» وارد شده است که اگر مکلف اطاعت را انجام دهد؛ یعنی ماتی به او مطابق مأمور به بود، باید امر ساقط شود.

این کلام مورد پذیرش نیست. آنچه موجب سقوط امر می‌شود، حصول غرض یا عدم امکان حصول غرض است و اینکه اطاعت، عصیان و انعدام موضوع عامل سقوط تکلیف دانسته می‌شوند به این جهت است که:

با انجام اطاعت غرض اقصی تأمین شده و امر ساقط می‌شود؛

و با عصیان و انعدام موضوع امکان حصول غرض وجود ندارد.

نکته: کلام «مرحوم اصفهانی» با کلام «مرحوم آخوند» و مشهور متفاوت است. ایشان:

برخلاف مشهور که به غرض اقصی استدلال نمی‌کردند و با انجام اطاعت امر را ساقط می‌دانستند، غرض مولا را مهم می‌دانند،

و برخلاف مشهور که می‌فرمایند ممکن است غرض ادنی حاصل شود ولی غرض اقصی باقی باشد، معتقدند با حصول غرض ادنی غرض اقصی نیز حاصل می‌شود.

مطلب چهارم: تبیین سیره عقل در مورد غرض اقصی

طبق سیره عقل اگر عبد دستور مولا را انجام دهد و امر آب آوردن را امتثال کند اما قبل از نوشیدن مولا آب به زمین بریزد، عقل آوردن دوباره آب واجب خواهد بود. به جهت این سیره عقل:

برخی همانند مشهور غرض را ملاک تکلیف نمی‌دانند؛

و برخی همانند «مرحوم آخوند» قائل به بقاء غرض و در نتیجه بقاء امر هستند؛

اما هیچ‌یک از این دو دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

از طرفی غرض ملاک تکلیف است و به همین دلیل کلام مشهور قابل پذیرش نیست؛

و از طرف دیگر غرض اقصی این است که مولا امکان نوشیدن آب را پیدا کند. به جهت امتثال عبد، این غرض تأمین شده و امر نیز ساقط می‌شود، اما ریختن آب قبل از نوشیدن آب توسط مولا باعث حصول غرض اقصای دیگری می‌شود و به همین دلیل امر جدیدی حادث می‌شود.

در نتیجه اگر به غرض اقصی علم داشته باشیم، با علم به اینکه این غرض تأمین نشده است، عقل این‌گونه حکم می‌کند که باید عمل را دوباره انجام داد و نیازی به بیان دوباره شارع نیست.

گرچه تکلیف دوم مشابه تکلیف سابق است، اما تکلیف قبلی ساقط شده است و نمی‌توان آن را همان تکلیف دانست. شاهد این مطلب این است که اگر عبد دوباره آب آوردن را امتثال کند، مستحق پاداشی مستقل از اطاعت اول خواهد بود.

مطلب پنجم: روایت دال بر امر به اعاده³⁴⁴

«مرحوم آخوند» روایتی را که دال بر امر اعاده‌ی نماز فرادا به صورت جماعت است، شاهد مدعای خویش می‌دانند. مطلب پنجم «مرحوم اصفهانی» ناظر به استدلال «مرحوم آخوند» به این روایت است.

«مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند:

گرچه تعبیر «أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» در روایت «عَلِي بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَصْلَى نَمْ أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَنُقَامُ الصَّلَاةَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»³⁴⁵ دال بر واحد بودن غرض است؛

اما باید به این نکته توجه داشت که مقام این روایت، مقام اعطاء ثواب است نه مقام جعل.

توضیح اینکه:

اگر روایت در مورد مقام جعل بود، دال بر این مطلب بود که همان غرضی که وجود داشته و جعل طبق آن صورت گرفته است، باقی است و مولا محبوب‌ترین فرد آن غرض را برای مکلف محسوب می‌کند؛

اما روایت در مورد مقام اعطاء ثواب است و به همین دلیل دلالت بر بقاء غرض سابق یا حدوث امر جدید ندارد. در چنین مواردی که مکلف می‌تواند عمل بهتر را انجام دهد جعل جدید رخ نداده و امر وجوبی جدیدی حادث نمی‌شود، بلکه به جهت اینکه هنوز مولا ثواب عمل را نداده است، مکلف می‌تواند عمل را به صورت بهتر انجام دهد تا ثواب بالاتری نصیب او شود.

برای تقریب به ذهن می‌توان این‌گونه که مثال زد که اگر مولا به عبد خویش دستور آب آوردن را بدهد و بگوید برای امتثال از 500 تا 1000 تومان پاداش خواهی گرفت، در صورتی که مکلف آبی غیر گوارا و گرم را که مصلحت حداقلی را تأمین کند برای مولا بیاورد، امتثال را انجام داده و غرض ساقط شده است؛ اما برای اینکه مکلف به پاداش بیشتری برسد، می‌تواند قبل از نوشیدن آب توسط مولا آبی گوارا و خنک را مهیا کند. در چنین مواردی گرچه غرض ساقط شده است، اما عبد برای دریافت پاداش بیشتر عمل را دوباره انجام می‌دهد. در عبادات نیز رویه همین‌گونه است؛ یعنی:

344- «مرحوم اصفهانی» این مطلب را در بحث اجزاء مطرح می‌کنند: نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، ص: 373؛ حاشیه شماره 201.

345- الكافي (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 379؛ روایت شماره 2.

با خواندن نماز به صورت فرادا، غرض از امر به نماز و به تبع آن امر به نماز ساقط می‌شود، اما به جهت اینکه مولا در آخر وقت نماز پاداش بنده را عطا می‌کند، بنده می‌تواند برای دریافت پاداش بیشتر نماز خود را به فرد احسن تبدیل کند. در نتیجه از آنجایی که طبق فرض هم غرض و هم امر واحد هستند، مکلف یک امتثال بیشتر انجام نداده است و تکرار عملی که در روایت آمده است از باب امتثال عقیب امتثال نخواهد بود. تفاوت بین این دو در این است که: در امتثال عقیب امتثال:

به نظر مشهور یک غرض اقصی، دو امر و دو غرض ادنی وجود دارد؛
به نظر «مرحوم آخوند» یک غرض اقصی، یک امر و دو غرض ادنی وجود دارد؛
و طبق فرضی که بیان شد دو غرض اقصی، دو امر و دو غرض ادنی وجود دارد؛
در حالی که در انجام دوباره‌ی عمل که در روایت ذکر شده است، تنها یک غرض و یک امر وجود دارد و مکلف به امید دریافت پاداش بیشتر فردی از امتثال را تبدیل به فرد احسن می‌کند.

شاهد این مدعا که «در چنین مواردی دو غرض، دو امر و دو امتثال وجود ندارد، بلکه یک غرض و یک امر وجود دارد و مکلف به امید دریافت پاداش بیشتر فردی از امتثال را به فرد احسن تبدیل می‌کند»، این روایت است: «عَنْهُ عَنِ الْفَضْلِ وَ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ دَخَلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً فَأَخَذَتْ إِمَامُهُمْ فَأَخَذَ بِيَدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ فَقَدَّمَهُ فَصَلَّى بِهِمْ أَوْجَزُهُمْ صَلَاتُهُمْ بِصَلَاتِهِ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً بَلْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنْوِيهَا صَلَاةً فَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى». 346

تعبیر «فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى» نشان می‌دهد که انجام دوباره‌ی نماز برای مکلف صرفاً جایز است، نه اینکه هنوز غرض باقی است یا امر جدیدی پدید آمده است و با انجام دوباره‌ی نماز، امتثال دومی محقق می‌شود. کلام استاد

برخی از موارد مطرح شده در کلام «مرحوم اصفهانی» قابل پذیرش بوده و نسبت به برخی از آنها نقدهایی مطرح است. نسبت به مطلب اول «مرحوم اصفهانی»

اینکه «غرض اقصی نوشیدن آب توسط مولا نیست، بلکه امکان نوشیدن آب توسط اوست» مورد پذیرش است؛ زیرا غرض اقصی همان مصلحت و مفسده‌ای است که منشأ امر یا نهی می‌شود و مصلحت و مفسده باید امری باشد که مرتبط با مکلف است. به همین دلیل نمی‌توان فعل مولا را غرض اقصی دانست.

همچنین تفکیک بین غرض مقدمی و اصیل از یک سو و غرض ادنی و اقصی از سوی دیگر نیز مورد پذیرش است. نسبت به مطلب دوم «مرحوم اصفهانی»

اینکه «اتیان مأمور به با شرایط آن علت تامه‌ی حصول غرض اقصی است» مورد پذیرش نیست. در این مورد قائل به تفصیل هستیم؛ یعنی:

گاهی امر، از تاسیسیات شارع یا از امضائاتی است که شارع با تصرف در سیره‌ی عقلا آن را امضا کرده است. در چنین مواردی به ملاک امر دسترسی نداریم و کلام «مرحوم اصفهانی» در این موارد پذیرفته است؛ زیرا طبق اطلاق مقامی عدم بیان امری زائد بر اتیان مأمور به حاکی از این است که مولا علاوه بر اتیان مأمور به قید دیگری را در حصول غرض دخیل نمی‌دانسته است و در صورتی که قیدی در حصول غرض نقش داشته باشد، باید توسط مولا بیان شود؛

اما گاهی امر، از امضائاتی است که شارع بدون تصرف در سیره‌ی عقلا آن را امضا کرده است. در چنین مواردی به ملاک امر دسترسی داریم و کلام «مرحوم اصفهانی» در این موارد پذیرفته نیست؛ زیرا ممکن است شبیهی در غرض اقصی دخالت داشته باشد که با صرف انجام مأمور به تأمین نشود یا به جهت رخ دادن اتفاقی خاص، این غرض حاصل نشود. در این موارد نیازی به بیان دوباره‌ی شارع نیست؛ زیرا عقل به ملاک امر علم دارد و به همین جهت حکم عقل برای او حجت بوده و طبق حکم عقل مکلف موظف است هر قیدی را که احتمال می‌دهد در غرض اقصی دخیل است، انجام دهد. به‌طور مثال امر به حفظ جان امام علیه‌السلام از امضائاتی است که شارع بدون تصرف در سیره‌ی عقلا آن را امضا کرده است و برای حصول این غرض اقصی مکلف باید تمامی قیود محتمله را نیز اتیان کند. در نتیجه این تفصیل «مرحوم آخوند» که اتیان مأمور به گاهی علت تامه‌ی غرض ادنی است و گاهی علت تامه‌ی غرض ادنی نیست، مورد پذیرش بوده و اشکال «مرحوم اصفهانی» به ایشان وارد نیست.

نسبت به مطلب سوم «مرحوم اصفهانی»

این کلام ایشان که «آنچه موجب سقوط تکلیف است حصول غرض یا عدم امکان حصول غرض است مسقط بودن اطاعت و عصیان از همین باب است» نیز مورد پذیرش است.

نسبت به مطلب چهارم «مرحوم اصفهانی»

تبیینی که ایشان نسبت به سیره‌ی عقلاً داشتند و قائل به حدوث غرض دوم و به تبع امر دوم بودند نیز مورد پذیرش است.

نسبت به مطلب پنجم «مرحوم اصفهانی»

این کلام ایشان که «روایات دال بر اعاده‌ی نماز در مقام اعطاء ثواب هستند» مورد پذیرش نیست و با مراجعه به روایات چنین استظهاری به دست نمی‌آید.

کلام «مرحوم اصفهانی»:

به لحاظ ثبوت صحیح است؛ یعنی این امکان وجود دارد که مولا یک غرض و یک امر داشته باشد، یک پاداش تشکیکی نیز را برای امتثال این امر قرار دهد و شخص پس از انجام عمل به امید ثواب بیشتر امتثال را به فرد احسن تبدیل کند و در چنین مواردی غرض دوم، امر دوم و امتثال دوم محقق نمی‌شود، بلکه یک امتثال وجود دارد که مولا فرد احسن را به عنوان امتثال می‌پذیرد؛

اما نمی‌توان از روایات چنین برداشتی داشت.

روایتی که ایشان به عنوان شاهد کلام خویش ذکر کردند، قابل پذیرش نیست؛ زیرا «فَإِنَّ لَهُ صَلَاةً أُخْرَى»:

هم با این مطلب سازگار است که انجام دوباره‌ی عمل، فرد دوم باشد و کلام «مرحوم اصفهانی» ثابت شود؛

و هم با این مطلب سازگار است که مکلف امتثالی وجوبی داشته و پس از آن می‌تواند امتثالی استحبابی نیز انجام دهد و کلام «مرحوم تبریزی» ثابت شود؛

و هم با این مطلب سازگار است که مولا در صدد بیان این نکته است که غرض اقصی هنوز باقی است و به همین جهت مکلف می‌تواند نماز دیگری بخواند و کلام «مرحوم آخوند» ثابت شود.

بنابر این دیدگاه برگزیده این است که کلام «مرحوم آخوند»:

به لحاظ مقام ثبوت صحیح است؛ یعنی غرض اقصی در تکلیف نقش دارد و باید قائل به تفصیل شد؛

و به لحاظ مقام اثبات موردی را که امتثال علت تامه حصول غرض اقصی نیست، منحصر به مواردی مانند حفظ نظام و حفظ جان امام علیه السلام می‌دانیم که امر شارع از امضائیات بدون تصرف باشد.

البته در برخی مثال‌های ایشان جای مناقشه وجود دارد.

(ح) فور و تراخی

مقدمه

واجبات:

یا مقید به زمان هستند که در این صورت:

یا موسع هستند؛ مانند نمازهای یومیه که مقید به زمان هستند و زمان انجام واجب کمتر از زمانی است که می‌توان واجب را در طی آن انجام داد؛

یا مضیق هستند؛ مانند روزه‌ی ماه رمضان که مقید به زمان است و زمان انجام واجب به همان اندازه‌ی است که می‌توان واجب را در طی آن انجام داد.

یا موقت به زمان نیستند؛ مانند کفارات که مقید به زمان خاصی نیستند.

دو قسم اول از بحث فور و تراخی خارج هستند؛ زیرا:

در واجب موسع قطعاً تراخی جایز است؛

و در واجب مضیق باید از ابتدای زمان واجب شروع به انجام دادن آن کرد؛ زیرا در غیر این صورت امتثال ممکن نخواهد بود.

بحث فور و تراخی تنها در واجباتی مطرح است که مولا به فعلی امر می‌کند و آن را مقید به زمانی خاص نمی‌کند. در این قسم این بحث مطرح می‌شود که مکلف وظیفه دارد واجب را فوراً انجام دهد یا تراخی در آن جایز است.

کلام «مرحوم آخوند»

در مورد دلالت امر بر فور یا تراخی: عدم دلالت امر بر هر یک از فور و تراخی

همانند بحث مره و تکرار:

امر نه با هیئت و نه با ماده دال بر لزوم هیچ‌یک از فور و تراخی نیست،

اما مقتضای اطلاق (عدم بیان هر یک از فور و تراخی) جواز هر یک از فور یا تراخی است.

ظاهر عبارت کلام «مرحوم آخوند» این است که ایشان اطلاق را از صیغه‌ی امر برداشت کرده و جواز تراخی را از اطلاق کلامی استفاده می‌کنند.

ایشان در استدلال بر مدعای خویش می‌فرمایند:

آنچه از هیئت فهمیده می‌شود طلب است؛

و آنچه از ماده فهمیده می‌شود طبیعت است.

در نتیجه قائل به لزوم فور یا تراخی باید دال بر فور یا تراخی را امری غیر از هیئت و ماده بدانند. نقد به دیدگاه لزوم فور

«شیخ طوسی» از علمایی است که قائل به لزوم فور هستند. «مرحوم آخوند» کلام ایشان را نمی‌پذیرند و نقدهایی را به آن وارد می‌کنند.

گفته شد که قائل به لزوم فور یا تراخی باید دال بر فور یا تراخی را امری غیر از هیئت یا ماده بدانند. «شیخ طوسی» به عنوان مهم‌ترین قائل به لزوم فور دلیل این دیدگاه را این دو آیه می‌داند: ³⁴⁷ «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» ³⁴⁸ و «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ». ³⁴⁹ ایشان معتقد است:

آیهی «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» دلالت بر فور ندارد؛ زیرا منظور از «مغفرت»، سبب مغفرت یعنی توبه است و روایتی نیز در تأیید این برداشت وجود دارد؛

اما دلالت آیهی «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» بر فور را می‌پذیرند و به همین دلیل معتقدند اصل بر فوریت است مگر اینکه دلیلی بر آن یافت شود.

عبارت «شیخ طوسی» نشان می‌دهد که علمایی که به این آیه استدلال می‌کنند، قائل به دو مطلب هستند: ذات عمل و انجام فوری آن. همانند وجوب حج که خود حج یک مطلوب است و فوری انجام دادن آن، مطلوبی دیگر؛ یعنی اگر مکلف باید در همان سال استطاعت به حج برود و اگر نتوانست در سال و سال‌های بعد.

به تعبیر دیگر از دیدگاه مستدلین، این آیات:

دال بر این نیستند که چه امری خیر یا سبب مغفرت است؛ زیرا هیچ حکمی موضوع خود را ثابت نمی‌کند؛

اما دال بر این هستند که اگر امری خیر و سبب مغفرت بود، مطلوبیت دومی که همان فوریت باشد نیز ثابت است و در نتیجه برای رسیدن به خیر باید آن را فوراً انجام داد و اگر خیر به صورت فوری انجام نشد، در آن بعدی و فوراً فوراً باید این خیر انجام شود.

همچنین ایشان می‌فرمایند «شیخ مفید» نیز قائل به لزوم فور بوده است، اما «سید مرتضی» قائل به عدم دلالت امر بر فور و تراخی است. ³⁵⁰

پس از «شیخ طوسی» بحث فور و تراخی به همین شیوه مطرح شده و «مرحوم آخوند» نیز با طرح این استدلال، سه نقد بر آن وارد می‌کنند.

نقد اول: عدم سازگاری لزوم فور با سیاق

«مرحوم آخوند» معتقدند مطلوبیت فور، وجوبی نیست، بلکه استحبابی است.

در تبیین این قسمت از کلام «مرحوم آخوند» و مراد ایشان از عبارات «کفایه» بیان‌های مختلفی وارد شده است که در اینجا توضیح «مرحوم تبریزی» را ذکر می‌کنیم.

به عقیده‌ی ایشان مراد «مرحوم آخوند» این است که برای کشف ظهور باید به منشأهای ظهور توجه شود و:

وضع یکی از منشأهای ظهور است که با توجه به آن می‌توان گفت «الخيرات» عام بوده و هم شامل واجبات است و

هم شامل مستحبات؛ و سبب مغفرت نیز عام است و علاوه بر واجبات، شامل مستحبات نیز هست؛

و یکی دیگر از منشأهای ظهور سیاق است که یکی از شئون آن مناسبت حکم و موضوع است و ظهور این است که

ابتدا موضوع محقق شده است و سپس حکم به آن موضوع تعلق می‌گیرد.

با توجه به این مطلب:

در آیهی «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»: ³⁵¹

موضوع، سبب مغفرت است؛

و حکم، وجوب مسارعه است؛

و در نتیجه سبب مغفرت باید محقق باشد؛ چه حکم وجوب مسارعه باشد و چه این حکم نباشد؛

347- العدة فی أصول الفقه، ج 1، ص: 229 و 230.

348- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 133.

349- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 148.

350- الذریعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص: 130.

351- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 133.

و در آیهی «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»: 352

موضوع، خیرات است؛

و حکم، استباق است؛

و در نتیجه خیرات باید محقق باشد؛ چه حکم استباق باشد و چه این حکم نباشد.

حال اگر فوریت (مسارعه و استباق) واجب باشد؛ یعنی قید در سبب مغفرت و خیرات باشد:

سبب مغفرت و خیرات بدون فوریت سبب مغفرت و خیر نیستند؛ یعنی این دو صرف‌نظر از فوریت محقق نیستند؛ همان‌گونه که جواب سلام صرف‌نظر از فوریت، خیر نیست؛

درحالی‌که همان‌گونه که بیان شد طبق سیاق آیه سبب مغفرت و خیرات موضوع هستند و مسارعه و استباق حکم هستند و مقتضای این سیاق این است که موضوع صرف‌نظر از حکم محقق نیز محقق باشد.

در نتیجه طبق سیاق:

ابتدا باید عملی مانند مغفرت صرف‌نظر از فوریت یا عدم فوریت خیر باشد و سپس حکم فوریت به آن تعلق بگیرد، و این مطلب تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که فوریت قید استحبابی باشد تا در صورت عدم رعایت قید، عمل از خیر بودن خارج نشود.³⁵³

با توجه به این مطلب مشخص می‌شود که اگر خداوند متعال فوریت را لازم می‌دانست، نباید از این سیاق استفاده می‌کرد و نباید عنوان «خیر» را به عنوان موضوع قرار می‌داد.

«مرحوم آخوند» این بیان را از کلام «سید مرتضی» استفاده کرده‌اند. «سید مرتضی» در نقد استدلال به این آیات می‌فرماید: مسارعه و استباقی که در این آیات مطرح شده است همانند مسارعه برای انجام نماز است؛ یعنی:

نماز چه در اول وقت خوانده شود و چه در آخر وقت به جا آورده شود خیر است، اما اگر در اول وقت خوانده شود ثواب مضاعفی خواهد داشت و خواندن آن در آخر وقت نیز باعث نمی‌شود که خیر بودن از صلاه نفی شود؛ و مغفرت نیز همین‌گونه است و اگر مسارعه‌ی به سمت مغفرت انجام نشود، باعث نمی‌شود که خیر بودن از مغفرت نفی شود؛

و این مطلب زمانی معنا دارد که مسارعه امری استحبابی باشد.³⁵⁴

با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد عبارات «شیخ طوسی» در استدلال به آیه ناظر به کلام «سید مرتضی» بوده و درصدد پاسخ به اشکال ایشان است. توضیح اینکه طبق عبارت «شیخ طوسی» استناد به «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»: ³⁵⁵

از باب قید بودن فوریت نیست تا این اشکال بر آن وارد شود که لسان این ادله همان لسان ادله‌ی نماز است؛ بلکه از باب تعدد مطلوب است. در این صورت اگر مکلف مطلوب دوم را اتیان نکند، مطلوبیت عمل اول از بین نمی‌رود؛ زیرا مطلوب دوم قید مطلوب اول نیست.

این اشکال بر کلام «سید مرتضی» و همچنین «مرحوم آخوند» وارد است.

نقد دوم: لزوم تخصیص اکثر

گرچه «فاستبقوا» و «سارعوا» امر هستند و امر ظاهر در وجوب است، اما ظهور در صورتی است که قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد. اگر این دو امر را وجوبی بدانیم، باید این دلیل را تخصیص زده و بسیاری از عبادات را که همانند نماز فوریت آنها استحبابی است از آن خارج کنیم. این امر مستلزم تخصیص اکثر است و به همین دلیل باید از ظهور اولیه دست کشید و امر را حمل بر استحباب کرد.

نکته: گرچه هم در صورت الزامی بودن قید فوریت و وحدت مطلوب و هم در صورت تعدد مطلوب تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ اما باید به این مطلب نیز توجه شود که در این آیه دو ظهور وجود دارد و بین رفع ید از ظهور هر یک به واسطه‌ی ظهور دیگری دوران وجود دارد؛ یعنی:

یا باید به قرینه‌ی امر «فاستبقوا» که ظاهر در وجوب است، «خیرات» بر خصوص واجبات حمل شود؛ آن‌گونه که از عبارات «شیخ طوسی» برداشت می‌شود؛

یا به قرینه‌ی «خیرات» که اعم از واجبات و مستحبات است، امر «فاستبقوا» بر استحباب حمل شود؛ آن‌گونه که «مرحوم آخوند» می‌گویند.

352- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 148.

353- البته در این فرض فوریت قید نبوده و مسامحتاً قید محسوب می‌شود.

354- الذریعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص: 134.

355- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 148.

معتقدیم ملاک قرینیت، اظهریت است و در صورتی که اظهر بودن یکی از دلایل احراز نشود، کلام مجمل خواهد بود. در این مثال:

ظهور «استبقوا» در وجوب ظهور اطلاقی است که از هیئت امر به دست می‌آید؛ و ظهور «الخیرات» در عموم بالوضع است (وضع جمع محلی به ال برای عموم)؛ و به همین دلیل «الخیرات» را اظهر می‌دانیم و با این قرینه از ظهور «استبقوا» در وجوب دست کشیده و آن را بر استحباب حمل می‌کنیم.

کلام «شیخ طوسی» نیز با توجه به این مطلب قابل تبیین است؛ زیرا ایشان: ظهور امر در وجوب را بالوضع می‌دانند؛ و ظهور جمع محلی به ال را در عموم بالاطلاق می‌دانند؛ و طبق این مبنا باید گفت ظهور «استبقوا» در وجوب قوی‌تر از ظهور «الخیرات» در عموم است و به همین دلیل «الخیرات» حمل بر واجبات می‌شود.

نقد سوم: ارشادی بودن امر «فاستبقوا» و «سارعوا» عقل این نکته را درک می‌کند که اگر عملی خیر باشد، استباق و مسارعه برای انجام آن حسن است. این مطلب در «فاستبقوا» که نوعی رقابت در آن مطرح است و با انجام دادن برخی، تکلیف از باقی ساقط می‌شود وضوح بیشتری دارد. همچنین روایتی که در مورد آیهی «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»³⁵⁶ وجود دارد و آن را بر توبه تطبیق می‌دهد این نکته را بیان می‌کند که تا زمانی که امکان توبه و جلب مغفرت پروردگار از دست نرفته باید از این فرصت استفاده کرد و این نکته، مطلبی است که عقل نیز آن را درک می‌کند.

بنابراین امرهایی که در این دو آیه وارد شده‌اند ارشادی هستند و به همین دلیل:

نه دال بر وجوب مولوی به نحو قید الزامی هستند،

نه دال بر وجوب مولوی به نحو تعدد مطلوب هستند؛

و نه حتی دال بر استحباب مولوی هستند،

بلکه صرفاً ارشاد به حکم عقل‌اند.

در حقیقت این آیات مانند آیات بعث به اطاعت هستند که اوامر آنها ارشادی است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».³⁵⁷

نکته: نمی‌توان گفت به جهت حکم عقلا به حسن مسارعه، استحباب مسارعه ثابت می‌شود؛ زیرا حُسن دو نوع است: حسن در مقام امتثال و حسن در مقام ملاک. از آنجایی که این دو حسن متفاوت هستند، اگر شئی در مقام امتثال حسن باشد، لزوماً نمی‌توان گفت در مقام ملاک نیز حسن است. بنابراین گرچه عقلا حسن مسارعه را درک می‌کنند، اما این حسن، حسن در مقام امتثال است و نمی‌توان با استفاده از آن، حسن مقام ملاک را نیز ثابت کرد و گفت کسی که در انجام کار خیر مسارعه دارد، به مصلحت بالاتری دست می‌یابد.

با توجه به این نکته، تفاوت بین نقد سوم و دو نقد قبل مشخص می‌شود:

در نقد اول و دوم که استحبابی بودن مسارعه در مقام امتثال ثابت شد، این مطلب نیز ثابت می‌شود که مسارعه در مقام ملاک نیز دارای حسن بوده و کسی که کار خیر را به‌صورت فوری انجام می‌دهد، به مصلحت بالاتری دست می‌یابد؛ اما در نقد سوم تنها حسن در مقام امتثال ثابت می‌شود و این مطلب ملازمه‌ای با حسن در مقام ملاک ندارد. به عبارت دیگر حکم عقل به حسن مسارعه تنها به این منظور است که مکلف عمل خیر را از دست ندهد و به همین جهت حسن در مقام ملاک ثابت نشده و نمی‌توان گفت کسی که کار خیر را به‌صورت فوری انجام می‌دهد، به مصلحت بالاتری دست می‌یابد.

در مورد دلالت امر بر فوراً ففورا

در صورت قول به فوریت اگر کسی واجب را فوری انجام نداد، فوریت در آن دوم نیز لزوم دارد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت:

اگر قائل به وحدت مطلوب باشیم؛ یعنی اگر مطلوب مولا عمل به قید فوریت باشد، به جهت منتفی شدن فور، مطلوب نیز منتفی شده و فوریت در آن دوم لزومی نخواهد داشت؛

اما اگر قائل به تعدد مطلوب باشیم؛ یعنی اگر یک مطلوب مولا عمل باشد و مطلوب دیگر او اتیان فوری عمل باشد، فوریت در آنات بعدی نیز لازم خواهد بود.

356- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 133.

357- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 59.

امر دلالت بر هیچ‌یک از وحدت یا تعدد مطلوب نیست و مطابق آنچه بعداً در کلام «مرحوم آخوند» خواهد آمد، اصل عملی جاری در این مسئله برائت است که طبق آن نسبت به قید فوریت برائت جاری می‌شود. اشکال به کلام «مرحوم آخوند»

ابتناء این مسئله بر وحدت و تعدد مطلوب صحیح نیست؛ زیرا:

اگر قائل به وحدت مطلوب باشیم، مولا تنها دارای یک مطلوب یعنی عمل به قید فوریت است. در این صورت اگر عمل به صورت فوری انجام نشود:

به این معنا خواهد بود که دیگر امری وجود ندارد؛ و نمی‌توان گفت امر باقی است و قید فوریت از آن نفی شده است؛ و اگر قائل به تعدد مطلوب باشیم، یک مطلوب مولا ذات عمل و مطلوب دیگر او فوریت عمل خواهد بود. در این صورت اگر عمل به صورت فوریت انجام نشود:

به این معنا خواهد بود که مطلوب دوم یعنی فوریت منتفی شده و مطلوب اول یعنی ذات عمل باقی است، و نمی‌توان گفت عمل با قید فوریت واجب است.

در نتیجه تفصیل بین وحدت و تعدد مطلوب مربوط به ادا و قضا بوده و نمی‌توان این مسئله را بر آن مبتنی کرد. کلام «مرحوم آقا ضیاء»³⁵⁸

در مورد دلالت امر بر فور یا تراخی: عدم دلالت امر بر هر یک از فور و تراخی مطلب اول: بیان مدعا

ایشان نیز همانند مشهور معتقدند امر دال بر هیچ‌یک از فور و تراخی نیست؛ زیرا:

هیئت امر تنها بر طلب دلالت می‌کند؛ و ماده‌ی امر تنها بر طبیعت دلالت می‌کند.

مطلب دوم: معنای طبیعت

«مرحوم آقا ضیاء» پس از بیان مدعا، دیدگاه خود در مورد طبیعت را نیز بیان می‌کنند. همان‌گونه که سابقاً بیان شده است:

برخی همانند «مرحوم اصفهانی» طبیعت را ماهیت مهمله می‌دانند؛ برخی طبیعت را بشرط مقسمی (جامع بین حصص) می‌دانند؛ و برخی همانند «مرحوم نائینی» طبیعت را لا بشرط قسمی می‌دانند.

«مرحوم آقا ضیاء» به این مطلب اشاره کرده و مراد خود از طبیعت را ماهیت لا بشرط مقسمی معرفی می‌کنند.

مطلب سوم: کلامی بودن اطلاق

با توجه به اینکه مراد از طبیعت، ماهیت لا بشرط مقسمی است، مراد از «اطلاق» در «مقتضای اطلاق جواز تراخی است»، اطلاق کلامی است.

«مرحوم آخوند» نیز اطلاق را کلامی می‌دانستند، اما این تفاوت بین کلام این دو وجود دارد که:

«مرحوم آخوند» این اطلاق را از هیئت امر برداشت می‌کنند؛ و «مرحوم آقا ضیاء» این اطلاق را از ماده‌ی امر برداشت می‌کنند.

به نظر «مرحوم آقا ضیاء»:

هیئت امر تنها دال بر طلب است و قید دیگری در آن وجود ندارد؛ اما ماده‌ای که طلب به آن تعلق می‌گیرد:

گرچه مقید به فور یا تراخی نیست و به همین دلیل لزوم فور یا تراخی ثابت نمی‌شود؛ اما مقسم فور و تراخی است و چون تمامی اقسام در مقسم وجود دارد، مقسم هم با فور محقق می‌شود و هم با تراخی.

در نتیجه اگر مولا ماده‌ای را بیان کند و قیدی را برای آن ذکر نکند، ماده مطلق شده و همین اطلاق ماده است که جواز تراخی و عدم لزوم فور و تراخی را می‌رساند.

همچنین باید به این نکته توجه شود که در برخی موارد مقتضای اطلاق ماده و اطلاق هیئت با یکدیگر تفاوت دارد. در چنین مواردی بین اطلاق ماده و هیئت تراحم شکل می‌گیرد. به‌طور مثال ممکن است این تصور اشتباه پیش بیاید که در بحث مره و تکرار:

مقتضای اطلاق ماده جواز هر دوی مره و تکرار است؛ اما مقتضای اطلاق هیئت لزوم مره است.

چنین مطلبی مورد پذیرش نبوده و در بحث مره و تکرار به آن پاسخ داده شد، اما به هر حال در بحث فور و تراخی چنین تصویری پیش نخواهد آمد؛ زیرا قطعاً هیئت هیچ اقتضایی نسبت به فور یا تراخی ندارد و هیچیک از قائلین به فور نیز به هیئت امر استدلال نکرده‌اند. به همین دلیل اطلاق ماده بدون مزاحم بوده و جواز فور و تراخی را اثبات می‌کند و اثبات جواز در بحث فور و تراخی آسان‌تر از اثبات جواز در بحث مره و تکرار است.

مطلب چهارم: پاسخ اشکالی به دیدگاه فور

برخی این اشکال را بر دیدگاه لزوم فور مطرح کرده‌اند که:

لازمه‌ی قول به لزوم فور، قید بودن فوریت در مطلوب است؛

درحالی‌که فوریت زمان است و در مشتقات زمان اخذ نمی‌شود.

گرچه دیدگاه لزوم فور را نمی‌پذیریم، اما این اشکال را نیز وارد نمی‌دانیم؛ زیرا:

پیش‌فرض این دیدگاه این تصور اشتباه است که قائلین به فور، فوریت را قید الزامی مطلوب می‌دانند و به همین جهت این اشکال را وارد کرده است؛

درحالی‌که با بررسی کلام قائلین به فور مشخص می‌شود که ایشان فوریت را قید مطلوب قرار نمی‌دهند، بلکه آن را مطلوب دوم می‌دانند؛ یعنی به نظر ایشان طبیعت یک مطلوب است و فوریت مطلوبی دیگر.

با توجه به این نکته روشن می‌شود که «مرحوم آقا ضیاء» نمی‌توانند نقد اول «مرحوم آخوند» به دیدگاه فور را بپذیرند؛ زیرا: نقد اول این بود که:

با توجه به سیاق مغفرت صرف‌نظر از فوریت نیز خیر است؛

و این مطلب با قید الزامی بودن فوریت سازگار نخواهد بود؛

و پیش‌فرض این نقد، واحد بودن مطلوب است، درحالی‌که «مرحوم آقا ضیاء» معتقد است قائلین به فور مطلوب را واحد نمی‌دانند، بلکه به نظر ایشان فوریت مطلوبی مستقل از طبیعت است و به همین دلیل حتی اگر فوریت نیز نباشد، مطلوب اول تحصیل شده است.

مطلب پنجم: نقد ادله‌ی نقلی قائلین به فور

ایشان:

دلایل نقلی را همان آیاتی می‌دانند که در کلام «مرحوم آخوند» بیان شده بود؛

و نقد دوم و سوم «مرحوم آخوند» (لزوم تخصیص اکثر و ارشادی بودن مطلب) را به‌عنوان اشکال بر استدلال به این آیات ذکر می‌کنند.

مطلب ششم: نقد ادله‌ی عقلی قائلین به فور

این دلیل توسط «سید مرتضی» به‌عنوان یکی از وجوه دیدگاه فور بیان و نقد می‌شود و در کلام «شیخ طوسی» و «مرحوم آخوند» ذکر نشده است.

«مرحوم آقا ضیاء» در بیان این استدلال می‌فرماید: طلب همان اراده است و مطلوب همان مراد است و انفکاک مراد از اراده معقول نیست. حال اگر مطلوب فوری نباشد و با تراخی انجام شود، انفکاک مراد از اراده لازم می‌آید، درحالی‌که انفکاک مراد از اراده محال است. به همین دلیل تراخی قابل پذیرش نبوده و باید قائل به فور شد. ایشان دو نقد را نسبت به این استدلال بیان می‌کنند:

1. عدم امکان تفکیک مراد از اراده در مورد اراده‌ی تکوینی است و آن هم اراده‌ای که علت تامه‌ی مراد باشد، درحالی‌که طلب، اراده‌ی تشریعی است.

اشکال این استدلال با توجه به جواز تراخی در برخی واجبات واضح‌تر می‌شود. بسیاری از واجبات طبق نظر تمامی فقها جواز تراخی دارند، درحالی‌که اگر این استدلال درست باشد، در هیچ واجبی نمی‌توان قائل به جواز تراخی شد.

2. برخلاف اراده‌ی تکوینی که علت مراد است، اراده‌ی تشریعی علت مراد نیست؛ یعنی امر مولا تنها باعث ایجاد انگیزه برای انجام طبیعت (طبیعت جامع حصص) در مکلف است و علت برای انجام آن نیست، بلکه این خود مکلف است که تصمیم به انجام یا ترک فعل می‌گیرد. در نتیجه این خود مکلف است که علت امتثال یا عصیان می‌شود و امر مولا باعث ایجاد انگیزه در اوست.

در مورد دلالت امر بر فوراً ففورا

برای پاسخ به این مسئله باید به این نکته توجه نمود که در صورت ترک فوریت، سه حالت متصور است، درحالی‌که «مرحوم آخوند» تنها دو فرض را بیان کردند:

مکلف ملزم به انجام طبیعت به قید فوریت باشد؛

مکلف تنها ملزم به انجام طبیعت بوده و قید فوریت در آن دخیل نباشد؛

اساساً با ترک فوریت دیگر امری باقی نباشد.

همچنین روش «مرحوم آخوند» برای پاسخ به مسئله صحیح نیست. برای پاسخ به این مسئله باید به بررسی این مطلب پرداخت که قائل به لزوم فور با تمسک به کدام دلیل مدعی خویش را ثابت می‌کند و مقتضای این دلیل چیست. یکی از دلایلی که قائلین به فور برای اثبات مدعی خویش به آن تمسک می‌کنند، آیهی «فَاسْتَنْفُوا الْخَيْرَاتِ»³⁵⁹ است. آنچه از این آیه برداشت شده این است که خیر بودن یک عمل مطلوب بودن آن عمل است و استباق به سمت آن عمل نیز مطلوبی دیگر است. با توجه به این برداشت باید گفت همان‌گونه که بر لحظه‌ی اول استباق صدق می‌کند، لحظه‌ی دوم نیز نسبت به لحظه‌ی سوم استباق بوده و این مفهوم بر آن صادق است؛ زیرا استباق عنوانی نسبی بوده و هر لحظه‌ای نسبت به لحظه‌ی پس از خود متصف به استباق می‌شود.

بنابراین به مقتضای این دلیل، قائلین به فور باید اتیان مأمور به را به نحو فوراً ففوراً واجب بدانند و نباید در این زمینه تفصیل وحدت و تعدد مطلوب را مطرح کرد.

دلیل دیگر قائلین به فور، دلیل عقلی بود. گرچه دلیل عقلی ایشان مورد پذیرش قرار نگرفت، اما مقتضای این دلیل نیز اثبات فوراً ففوراً خواهد بود.

توضیح اینکه طبق این دلیل خداوند متعال اراده‌ی انجام فعل توسط عبد را داشته است و نباید مراد از اراده تخلف پیدا کند و با توجه به این‌که تخلف نیز عنوانی نسبی است، مقتضای این دلیل نیز اثبات فوراً ففوراً خواهد بود. بنابراین از بین احتمالات مطرح شده:

مقتضای ادله‌ی قائلین به فور اثبات فوراً ففوراً است و طبق این ادله ایشان قائل به وحدت مطلوب نیستند. به همین دلیل سقوط تکلیف با منتفی شدن قید فوریت ضعیف‌ترین احتمالات خواهد بود؛

اما احتمال اندکی نیز وجود دارد که ایشان قائل به وحدت مطلوب باشند و در صورت انجام ندادن عمل به‌صورت فوری قائل به عدم بقاء تکلیف باشند.

قائل شدن به وحدت مطلوب نه‌تنها با دلایل قائلین به فور، بلکه با دیگر عبارات ایشان نیز سازگار نیست. به‌طور مثال با توجه به عبارات «شیخ طوسی» در «العهده» مشخص می‌شود که ایشان قائل به وحدت مطلوب و قیدیت فور در مطلوب نبوده‌اند و به همین دلیل:

اشکال اخذ زمان در موضوع له به ایشان وارد نیست؛

نقد اول «مرحوم آخوند» نیز به ایشان وارد نیست؛

و احتمال سوم از بین احتمالات مطرح شده نیز منتفی است.

در مورد دلالت بر تراخی

«مرحوم آقا ضیاء» می‌فرمایند قائل به قیدیت تراخی (وجوب عمل مقید به انجام به‌صورت تراخی) یافت نشده است و بعید نیست که چنین دیدگاهی وجود نداشته باشد. اگر کسی قائل به قید بودن تراخی باشد، باید فور را حرام بداند.

ادله‌ی قائلین تراخی که در «الذریعه» نیز ذکر شده این است که امثال همان‌گونه که با فوریت محقق می‌شود، با تراخی نیز محقق می‌شود. این استدلال نیز لزوم تراخی را اثبات نمی‌کند و تنها جواز آن را می‌رساند؛ زیرا:

متعلق امر طبیعت است؛

و طبیعت ماهیت لا بشرط مقسمی است؛

و ماهیت لا بشرط مقسمی جامع بین فور و تراخی است و به همین دلیل با هر یک از آنها محقق می‌شود.

اشکالی به کلام «سید مرتضی»

گفته شده که «سید مرتضی» برای رد لزوم فور یا تراخی این‌گونه استدلال می‌کند که امر:

در فور استعمال می‌شود؛

در تراخی نیز استعمال می‌شود؛

و از آنجایی که اصل در استعمال حقیقت است، امر مشترک لفظی بین فور و تراخی خواهد بود.

این کلام:

به لحاظ مبنایی اشتباه است؛ زیرا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است؛

و اساساً انتساب آن به «سید مرتضی» صحیح نیست.

توضیح اینکه ایشان:

برای رد قول به لزوم فور:

به اینکه اصل در استعمال حقیقت است تمسک نمی‌کنند؛

بلکه به این مطلب استدلال می‌کنند که:

امر بدون قرینه در تراخی نیز استعمال می‌شود؛
استعمال بدون قرینه علامت بر حقیقت است؛
و در نتیجه امر دلالت بر فور ندارد؛
و برای رد کلام قائلین به تراخی نیز:

به اینکه اصل در استعمال حقیقت است تمسک نمی‌کنند؛
بلکه به این مطلب استدلال می‌کنند که:

امر بدون قرینه در فور نیز استعمال می‌شود؛
استعمال بدون قرینه علامت بر حقیقت است؛
و در نتیجه امر دلالت بر تراخی ندارد.

بنابر این ایشان قائل به اشتراک لفظی امر بین فور و تراخی نیستند؛ زیرا در این صورت امر مجمل خواهد بود؛ در حالی که «سید مرتضی» معتقد است امر می‌تواند ظاهر در هر یک از دو حصه باشد.

نکته: به نظر می‌رسد این کلام، عبارت مقرر باشد و با رجوع به آثار «سید مرتضی» مشخص می‌شود که ایشان قائل به این مطلب نبوده‌اند که «هر استعمالی حقیقت است مگر خلاف آن ثابت شود»، بلکه آنچه مورد پذیرش ایشان بوده، این مطلب است که «استعمال بدون قرینه علامت حقیقت است». «شیخ طوسی» در نقد این مطلب می‌فرماید این مطلب کبرایی است که فاقد صغرا است و برای حل این اشکال مباحثی مطرح شده است که در نهایت در کلام علمای بعدی به طرح بحث «اطراد» منجر شده است.

موارد خارج از محل نزاع

در برخی موارد قرینه‌ی عقلی بر لزوم فور وجود دارد که این موارد از محل نزاع خارج هستند. به‌طور مثال اگر مکلف پس از اذان شرایط وضو گرفتن و نماز خواندن را داشته باشد و علم داشته باشد یا حجتی در دست او باشد که در صورت به تأخیر انداختن نماز دیگر قادر به خواندن آن نیست، واجب است نماز را فوراً انجام دهد.

همچنین اگر مکلف علم نداشته باشد و همچنین حجتی نیز نداشته باشد و تنها احتمال دهد که در صورت به تأخیر انداختن نماز قادر به خواندن آن نخواهد بود، استصحاب جواز تأخیر جاری می‌شود.

کلام «مرحوم حائری»³⁶⁰

مطلب اول: بیان مدعا

ایشان نیز همانند مشهور معتقدند:

الف) امر دال بر هیچ‌یک از فور و تراخی نیست؛ زیرا:

هیئت امر تنها بر طلب دلالت می‌کند؛

و ماده‌ی امر تنها بر طبیعت دلالت می‌کند؛

ب) و مقتضای اطلاق این است که مکلف در مقام امتثال می‌تواند واجب را فوراً یا با تأخیر انجام دهد؛ زیرا:

ماده و هیئت امر دلالت بر فور یا تراخی ندارند؛

و به همین دلیل امر نسبت به هر یک از این دو لا بشرط می‌شود؛

و اگر تقییدی بر فور و تراخی نباشد، مقتضای اطلاق جواز فور و تراخی خواهد بود.

مطلب دوم: معنای طبیعت

بیان «درر الفوائد»

برای اینکه مشخص شود منظور از اطلاق، اطلاق کلامی است یا اطلاق مقامی، باید این مطلب را بررسی کرد که مراد از طبیعت چیست. در بیان معنای طبیعت سه دیدگاه وجود دارد:

الف) مشهور فقها طبیعت را ماهیت لا بشرط مقسمی می‌دانند. طبق این دیدگاه وجود مقید لحاظ نمی‌شود، بلکه وجود ساری در هر فرد یعنی وجود مجامع لحاظ می‌شود و به عبارت دیگر طبق این دیدگاه اقسام لحاظ نمی‌شوند، بلکه مقسمیت لحاظ می‌شود و طبیعت همان مقسم است که مجامع با تمامی اقسام است. به‌طور مثال «کلمه» وجود مجامعی است که در «اسم»، «فعل» و «حرف» ساری می‌شود.

ب) برخی فقها همانند «مرحوم نائینی» طبیعت را به معنای ماهیت لا بشرط قسمی می‌دانند. طبق این دیدگاه ابتدا وجود، مقید به قیود در نظر گرفته می‌شود و سپس این قیود رفض می‌شوند.

ج) «مرحوم اصفهانی» طبیعت را به معنای ماهیت مهمله می‌دانند. طبق این دیدگاه در طبیعت حتی لحاظ مقسمیت وجود ندارد، بلکه طبیعت به معنای ماهیت مهمله است که تنها خروج آن از عدم به وجود لحاظ شده است و بیش از

این هیچ امر دیگری در آن لحاظ نشده است. به عبارت دیگر طبیعت همان ماهیت است که ابتدا متعلق طلب نبوده و سپس مورد طلب واقع شده است.

با توجه به این مبانی:

الف) اگر طبیعت یا همان ماده را ماهیت لا بشرط قسمی (وجود ساری یا وجود مجامع) بدانیم، خود ماده (لفظ مقسم) با اطلاقی که دارد مقتضای جواز فور، جواز تراخی، جواز اکتفا به مره و... خواهد شد؛ زیرا تمامی این موارد از حصص آن مقسم هستند و در این صورت اطلاق، اطلاق کلامی خواهد بود. به طور مثال اگر گفته شود: «کلمه‌ای بگو» خود واژه‌ی «کلمه» دلالت بر این دارد که می‌توان هر یک از اسم، فعل و یا حرف را در پاسخ آورد.

ب) اگر طبیعت یا همان ماده را ماهیت لا بشرط قسمی بدانیم، اطلاق به طریق اولی کلامی خواهد بود؛ زیرا:

در ماهیت لا بشرط قسمی خصوصیات اقسام لحاظ نمی‌شود، بلکه تنها مقسم لحاظ می‌شود که این مقسم در همه‌ی اقسام ساری است؛

اما در ماهیت لا بشرط قسمی خصوصیات اقسام نیز لحاظ شده و انحصار در آن خصوصیت رفض می‌شود. به عبارت دیگر افراد:

در ماهیت لا بشرط قسمی به صورت اجمالی لحاظ می‌شوند؛

و در ماهیت لا بشرط قسمی به صورت تفصیلی لحاظ می‌شوند.

ج) اگر طبیعت یا همان ماده را ماهیت مهمله بدانیم، اطلاق، اطلاق مقامی خواهد بود. توضیح اینکه در این صورت با شنیدن لفظ طبیعت (مانند صلاه) تنها حدود یک وجود خارجی به ذهن می‌رسد و به همین دلیل لفظ نه اجمالاً و نه تفصیلاً دلالتی بر حصص ندارد و در نتیجه اطلاق، اطلاق مقامی خواهد بود. به عبارت دیگر در این قسم، دال بر رفض شدن قیود از سنخ لفظ نیست و به همین دلیل اطلاق، مقامی است.

برای تعیین هر یک از این مبانی نمی‌توان برهان اقامه کرد و اگر کسی با ظهور عرفی نسبت به صحت هر یک از این مبانی به اطمینان رسید، همان را اخذ می‌کند و در غیر این صورت باید قدر متیقن یعنی ماهیت مهمله اخذ شود؛ زیرا:

در ماهیت مهمله تنها خود طبیعت لحاظ شده است؛

در ماهیت لا بشرط قسمی علاوه بر طبیعت، مقسمیت آن نیز لحاظ شده است که نتیجه‌ی آن سریان در اقسام است؛

و در ماهیت لا بشرط قسمی علاوه بر طبیعت و مقسمیت، قیود خاص نیز لحاظ شده‌اند و انحصار این قیود رفض شده است.

بنابر این:

اگر کسی طبیعت را ماهیت لا بشرط قسمی بداند، باید مدعاهای زیادتری را اثبات کند؛

اگر کسی طبیعت را ماهیت لا بشرط مقسمی بداند، باید مدعاهای کمتری را اثبات کند؛

و اگر کسی طبیعت را ماهیت مهمله بداند، قدر متیقن را اخذ کرده است.

از آنجایی که برهان بر اخذ امری مازاد بر طبیعت یافت نشده است، طبیعت را ماهیت مهمله می‌دانیم.

در نتیجه اینکه مقتضای اطلاق کلام جواز تراخی، اکتفا به مره و... است به این دلیل است که:

امر مولا به ماهیت مهمله تعلق گرفته است؛

و ماهیت مهمله در تمامی این اقسام وجود دارد؛

و شیئی زائد بر طبیعت نیز خواسته نشده است که از عدم اعتبار شیء زائد، جواز تراخی و... فهمیده می‌شود.

پس اطلاقی که در چنین مواردی وجود دارد، اطلاق مقامی است.

نکته: ماهیت مهمله به معنای ماهیت به شرط لا از عوارض نیست، بلکه به معنای لا بشرط بودن ماهیت از عوارض است. به همین دلیل اگر صدور بیانی که دال بر لزوم فور، تکرار و... باشد با تعلق امر به طبیعت منافات ندارند.

بیان «افاضه العوائد»³⁶¹

«مرحوم گلپایگانی» معتقدند «مرحوم حائری» مبنای خویش را تغییر داده و تفسیر «مرحوم اصفهانی» از طبیعت را پذیرفته‌اند. تفاوت تفسیر «مرحوم حائری» در «درر الفوائد» با تفسیر «مرحوم اصفهانی» در این است که:

«مرحوم حائری» ماهیت مهمله را این‌گونه تفسیر می‌کنند: «الثالث ان يعتبر صرف الوجود فی مقابل العدم الازلی من دون امر آخر وراء ذلك، و بعبارة اخرى كان المطلوب انتقاض الازلی بالوجود من دون ملاحظة شیء آخر»؛³⁶²

یعنی ایشان لحاظ مقسمیت و خصوصیت اقسام را خارج از طبیعت می‌دانند، اما «انتقاض العدم» را در تفسیر آن ذکر می‌کنند؛

361- افاضة العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)، ج 1، ص: 115؛ حاشیه 73.

362- درر الفوائد (طبع جدید)، ص: 76.

اما تفسیر «مرحوم اصفهانی» از ماهیت مهمله این است که ماهیت مهمله طبیعت من حیث هی و مجرد از تمامی عوارض است.

«مرحوم گلپایگانی» و «مرحوم اراکی» معتقدند با اینکه هم «مرحوم حائری» و هم «مرحوم اصفهانی» طبیعت را به معنای ماهیت مهمله می‌دانند؛ اما تفسیر این دو از ماهیت مهمله یکسان نیست؛ زیرا:

«مرحوم حائری» قید «انتقاض العدم» را در تفسیر ماهیت مهمله داخل دانسته و این عارض را به همراه طبیعت لحاظ می‌کند و مهمله بودن طبیعت را تنها مجرد نسبت مقسمیت و قسمیت می‌دانند نه نسبت به عدم ازلی؛ اما «مرحوم اصفهانی» هیچ عارضی را به همراه طبیعت لحاظ نمی‌کنند.

«مرحوم گلپایگانی» می‌فرماید ابتدا تفسیر «مرحوم حائری» این‌گونه بوده است، اما پس از مدتی تفاوت تفسیر ایشان با تفسیر «مرحوم اصفهانی» مطرح شد و ایشان نیز پاسخ دادند که تفسیر من نیز همان تفسیر «مرحوم اصفهانی» است. «مرحوم گلپایگانی» معتقدند این مطلب نشان می‌دهد که «مرحوم حائری» از تفسیر خویش در «درر الفوائد» بازگشته‌اند و تفسیر «مرحوم اصفهانی» را پذیرفته‌اند.

«مرحوم گلپایگانی» در ادامه به توضیح این مطلب می‌پردازند که در خارج و به حمل شایع هر ماهیتی یا موجود است و یا معدوم است و ماهیات موجوده دارای قید «نقض عدم» هستند، اما این قید، قید ماهیت مهمله نیست.

نقد

این دو تفسیر تفاوتی با هم ندارند و نمی‌توان گفت «مرحوم حائری» نظر خویش را تغییر داده و تفسیر «مرحوم اصفهانی» را به جای تفسیر خویش پذیرفته‌اند؛ یعنی:

این مطلب که «ماهیت مهمله به معنای من حیث هی و به معنای لا موجوده و لا معدومه است»،
با این مطلب که «ماهیت مهمله به معنای صرف الوجود فی مقابل العدم الازلی است»،

با یکدیگر منافات ندارند.

برای روشن شدن مطلب باید به تفاوت بین مفهوم و طبیعت توجه نمود. تفاوت این دو در این است که:

در مفهوم داشتن وجود خارجی داشتن شرط نیست. به‌طور مثال اسب بالدار با اینکه وجود خارجی ندارد، دارای مفهوم است؛

اما در طبیعت و ماهیت داشتن وجود خارجی داشتن شرط است و به همین دلیل اسب بالدار دارای ماهیت نیست؛ به عبارت دیگر مفهوم داشتن قبل از سؤال با هل بسیطه و طبیعت یا ماهیت داشتن پس از سؤال با هل بسیطه است. توضیح اینکه در مورد هر شیئی دو سؤال پرسیده می‌شود:

سؤال با «ما شارحه» که پاسخ آن شرح الاسم و مفهوم است. این سؤال قبل از سؤال با هل بسیطه؛ یعنی قبل از علم به وجود خارجی داشتن شیء پرسیده می‌شود؛

و سؤال با «ما حقیقه» که پاسخ آن طبیعت و ماهیت است. این سؤال پس از سؤال با هل بسیطه؛ یعنی پس از علم به وجود خارجی داشتن پرسیده می‌شود: «قیلت علیها مع وجود خارجی».

در نتیجه:

در صورتی که شیئی وجود خارجی نداشته باشد، این شیء مفهوم دارد، اما طبیعت و ماهیت ندارد؛

و در صورتی که شیئی وجود خارجی داشته باشد، این شیء علاوه بر مفهوم داشتن، طبیعت و ماهیت نیز دارد و ماهیت، همان حقیقتی است که حاکی از حدود وجود شیء است.

با توجه به این مطالب مشخص می‌شود که بین دو تفسیر «مرحوم حائری» تهافتی وجود ندارد؛ زیرا ماهیت مهمله دو نوع می‌تواند لحاظ شود:

یک لحاظ، از حیث ذات و بدون در نظر گرفتن هل بسیطه است که طبق آن گفته می‌شود: «ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه». ماهیت در این لحاظ حتی قید ناقضیت عدم را ندارد و نه تنها ماهیت، بلکه هر مفهومی نیز به لحاظ ذات، هیچ قیدی ندارد. به‌طور مثال کتاب به لحاظ ذات خود تنها کتاب است، نه وجود در آن اخذ شده است، نه عدم و نه هیچ قید دیگری؛

و لحاظ دیگر از حیث وجود داشتن و با در نظر گرفتن هل بسیطه و نقض شدن عدم ازلی است که ماهیت بودن در این لحاظ معنا می‌یابد.

به عبارت دیگر:

این مطلب که «ماهیت تقید به قید ناقض عدم بودن ندارد»؛

و این مطلب که «ماهیت صرف وجود بوده و عدم ازلی آن نقض شده است»؛

متعارض نیستند، بلکه هر دو، بیان یک حقیقت در دو مقام مختلف هستند:

گاهی از ماهیت مهمله در مقام ذات و بدون در نظر گرفتن هل بسیطه بحث می‌شود. در این مقام گفته می‌شود در ذات ماهیت هیچ قیدی وجود ندارد: نه وجود، نه عدم و نه هر قید دیگری؛ و گاهی از ماهیت مهمله در مقام بحث از تعلق امر به طبیعت و ماهیت که با در نظر گرفتن هل بسیطه است بحث می‌شود. در این مقام گفته می‌شود معنای متعارف تعلق امر به طبیعت این است که مولا می‌خواهد شیء از مرتبه‌ی مفهوم صرف بودن خارج شود؛ یعنی مولا از مکلف می‌خواهد واقعیتی را محقق کند که حدود آن با طبیعت و ماهیت خاصی منطبق باشد. این مقام، مقام نقض عدم ازلی است که پس از هل بسیطه و وجود خارجی داشتن شیء است؛³⁶³ در نتیجه بین کلام اول «مرحوم حائری» و کلام دوم ایشان (تفسیر «مرحوم اصفهانی») اختلافی وجود ندارد و این دو کلام، نه دو تفسیر متفاوت، بلکه سخن گفتن در مورد یک حقیقت، در دو مقام مختلف (از حیث ذات و از حیث تعلق امر) است. به همین جهت نمی‌توان گفت «مرحوم حائری» از تفسیر اولیه‌ی خویش بازگشته و تفسیر دیگری را ارائه کرده‌اند. بنابراین:

ماهیت مهمله معنای واحدی دارد که:

گاهی از لحاظ ذات و من حیث هی هی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در این صورت هیچ قیدی (وجود، عدم و...) در آن مأخوذ نیست و در این مقام گفته می‌شود «ماهیت من حیث هی لیست الا هی»؛ و گاهی از لحاظ طبیعت و ماهیت بودن؛ یعنی از لحاظ موجود بودن و حدود واقعیت و موجود خاص بودن مورد بررسی قرار می‌گیرد که در این مقام گفته می‌شود «ماهیت از حیث تعلق امر یا نهی، ناقض عدم است» و مقام تعلق امر یا نهی به طبیعت، این مقام است؛ و به همین دلیل «مرحوم حائری»:

در بحث تداخل اسباب و مسببات و همچنین در بحث مطلق و مقید کلام اول را ذکر می‌کنند؛ زیرا در این بحث، ماهیت از حیث ذات خود مورد بررسی قرار می‌گیرد و به همین دلیل گفته می‌شود «الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه»؛

و در بحث فور و تراخی کلام دوم را ذکر می‌کنند؛ زیرا در این بحث از تعلق امر به طبیعت بحث می‌شود و مقام تعلق امر به طبیعت، مقام سخن، مقام ماهیت به لحاظ ذات نیست، بلکه در این مقام ماهیت از حیث تعلق امر مورد بررسی قرار می‌گیرد و گفته می‌شود ماهیت یک واقعیت خاص (که نقض عدم در مورد آن محقق شده است)، مطلوب نبود و پس از اینکه امر به آن تعلق گرفت مطلوب شد.

کلام «مرحوم اصفهانی»

با توجه به اینکه ایشان تنها نسبت به اشکال اول و سوم «مرحوم آخوند» به استدلال به «فَاسْتَبْقُوا الْخَيْرَاتِ»³⁶⁴ مطالبی را بیان می‌کنند و در مورد اصل بحث بیانی ندارند، مشخص می‌شود این مطلب را پذیرفته‌اند که خود امر دال بر هیچ‌یک از فور و تراخی نیست، اما مقتضای اطلاق امر جواز فور و تراخی است.

مطلب اول: بررسی اشکال اول «مرحوم آخوند» به استدلال³⁶⁵

«مرحوم آخوند» این اشکال را بر اساس یک پیش‌فرض بیان می‌کنند. پیش‌فرض ایشان این است که قائل به فوریت، قائل به وحدت مطلوب است؛ یعنی قید فوریت را قید مقوم مطلوب می‌داند. با این پیش‌فرض است که ایشان این اشکال را وارد می‌کنند که سیاق آیه نمی‌تواند مدعا را ثابت کند؛ زیرا قرار گرفتن «خیرات» و «مغفرت» به‌عنوان موضوع نشان می‌دهد که این موضوع، صرف‌نظر از حکم (استباق و مسارع) محقق است.

این پیش‌فرض صحیح نیست؛ زیرا ثبوت استباق و مسارع را به دو نحو می‌توان تصور کرد:

1. استباق و مسارع قید مقوم خیریت و مغفرت باشند و مطلوب واحد باشد که طبق این فرض اشکال «مرحوم آخوند» صحیح است.

2. استباق و مسارع مطلوب دیگری غیر از خیریت و مغفرت باشند و مطلوب متعدد باشد. در این فرض دو مصلحت ملزمه وجود دارد: مصلحت ذات عمل و مصلحت فوریت عمل. همان‌گونه که در جواب اول و دوم «مرحوم آخوند» که فوریت را استحبابی می‌دانند، دو مصلحت وجود دارد: مصلحت ذات عمل که ملزمه است و مصلحت فوریت انجام عمل که غیر ملزمه است. طبق این فرض اشکال «مرحوم آخوند» صحیح نیست.

بعید نیست که مبنای مستدلین به آیه، مبنای دوم باشد و به همین دلیل اشکال «مرحوم آخوند» بر ایشان وارد نباشد.

363- این مطلب در مورد تمامی ماهیات صادق است. به‌طور مثال ماهیت انسان زمانی معنا خواهد داشت که وجودی خارجی محقق باشد که ماهیت انسان از حدود آن وجود خارجی حکایت کند.

364- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 148.

365- نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفاة، ج 1، ص: 362. متن «نه‌ایة الدرایة» در اینجا مغلق است و با توضیحی که خود «مرحوم اصفهانی» در پاورقی می‌دهند، مراد ایشان روشن می‌شود.

«مرحوم آخوند» اشکال خود را بر اساس سیاق آیه بیان کردند؛ درحالی که گفته شد این اشکال طبق یک مبنا صحیح است و طبق مبنای دیگر که مبنای «شیخ طوسی» و دیگر مستدلین به آیه نیز هست، صحیح نیست. بهتر بود ایشان به جای اشکال بر اساس سیاق، با استفاده از واژگان به کار رفته در آیه به مستدلین اشکال می کردند.

به طور مثال در آیهی «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»³⁶⁶ امر به مسارعه به سمت «سبب مغفرت» شده است و جایی که «سبب مغفرت» وجود ندارد، اعم از تحقق عقاب است. همچنین در آیهی «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»³⁶⁷ امر به «خیرات» شده است و عملی که «خیر» نیست، اعم بوده و می تواند شر نباشد و عقاب نیز نداشته باشد یا شر بوده و عقاب داشته باشد.

همچنین «مسارعه» و «استباق» این را نشان می دهند که عمل خیری وجود دارد که مؤمنین برای انجام دادن آن باید از یکدیگر پیشی بگیرند. این کلمات نشان می دهند که باید قبل از اینکه عمل توسط دیگری انجام شود یا قبل از اینکه سبب مغفرت توسط دیگری کسب شود و مکلف آن را از دست بدهد، به انجام آن بپردازد و مراد آیه این نیست که اگر مکلف خیر و سبب مغفرت را از دست داد، دچار شر شده و مغضوب خداوند متعال خواهد شد.

«مرحوم تبریزی» برای درک بهتر این مطلب مثالی را بیان می کنند: می دانیم که شیعه برای پیش بردن اهداف خویش نیاز به کسی ندارد و خداوند متعال خود می تواند دین را به اهداف خود برساند، اما درعین حال به این مطلب نیز علم داریم که خداوند امور را از طریق اسباب آنها پیش خواهد برد: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْزِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا».³⁶⁸ به طور مثال می دانیم ارادهی امام علیه السلام به این تعلق گرفته است که در زمان غیبت مطالب مورد نیاز شیعیان از طریق فقها به آنها منتقل شود. به جهت علم به این مطلب می توانیم از دیگران بر این امر سبقت گرفته و مجرای فیض الهی شویم. معنای «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»³⁶⁹ این مطلب است و در چنین مواردی اگر شخص برای انجام عمل پیش قدم نشود، خیر را از دست می دهد، اما از دست دادن خیر به معنای عقاب شدن او نیست.

مطلب سوم: بررسی اشکال سوم «مرحوم آخوند» به استدلال

«مرحوم اصفهانی» اشکال دوم «مرحوم آخوند» (لزوم تخصیص اکثر) را وارد می دانند، همچنین اشکال سوم (ارشادی بودن اوامر) را صحیح می دانند، اما به تشبیه آياتی مانند «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»³⁷⁰ به آياتی مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»³⁷¹ اشکال وارد می کنند.

به نظر ایشان:

گرچه هر دو آیه ارشادی بوده و از این جهت شبیه به هم هستند؛

اما تفاوتی نیز بین این دو آیه است و آن اینکه:

امر به اطاعت از خداوند، رسول و اولی الامر نمی تواند غیر ارشادی باشد و مولوی بودن آن، مستلزم دور و خلف خواهد بود؛

اما امر به استباق به سمت خیرات می تواند غیر ارشادی باشد؛ یعنی این امکان وجود دارد که مولا دو غرض داشته باشد: غرض مولوی در ذات عمل و غرض مولوی وجوبی یا استحبابی در فوریت انجام عمل.

همچنین ایشان می فرمایند مسلک ظهور ذاتی یعنی این مطلب که «ظهور ذات مولا و عبد در مولوی بودن امر است و ارشادی بودن امر مورد پذیرش نیست مگر اینکه قرینهی قطعی ای بر آن داشته باشیم» مورد پذیرش نیست. در مورد این دو آیه نیز: امر به اطاعت از خداوند، رسول و اولی الامر را به جهت استحالهی عقلی مولوی بودن یعنی به لحاظ مقام ثبوت ارشادی می دانیم؛

و امر به استباق به سمت خیرات را نه به جهت استحالهی عقلی مولوی بودن و مقام ثبوت، بلکه به لحاظ مقام اثبات یعنی به این جهت ارشادی می دانیم که خود عقلا این گونه حکم می کنند که چون ممکن است فرصت کسب خیر از دست برود، باید در انجام عمل شتاب کرد.

مطلب چهارم: بررسی مطلب «مرحوم آخوند» در مورد فوراً ففوراً

«مرحوم آخوند» این مسئله را بر وحدت یا تعدد مطلوب مبتنی کردند و فرمودند:

اگر قائل به وحدت مطلوب باشیم؛ یعنی اگر مطلوب مولا عمل به قید فوریت باشد، به جهت منتفی شدن فور، مطلوب نیز منتفی شده و فوریت در آن دوم لزومی نخواهد داشت؛

366- سورهی مبارکهی آل عمران، آیهی 133.

367- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 148.

368- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 183.

369- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 148.

370- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 148.

371- سورهی مبارکهی نساء، آیهی 59.

اما اگر قائل به تعدد مطلوب باشیم؛ یعنی اگر یک مطلوب مولا عمل باشد و مطلوب دیگر او اتیان فوری عمل باشد، فوریت در آنات بعدی نیز لازم خواهد بود.

«مرحوم اصفهانی» نیز همانند «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند این مسئله مبتنی بر وحدت و تعدد مطلوب نیست؛ زیرا:

اگر کسی قائل به وحدت مطلوب شد، لزوماً فوریت در آن دوم را رد نمی‌کند، زیرا ممکن است این شخص مطلوب را «عمل مقید به فور به‌حسب امکان» بداند نه «عمل مقید به فور به‌حسب اولین زمان ممکن»؛

و اگر کسی قائل به تعدد مطلوب شد، لزوماً فوراً ففورا را نمی‌پذیرد؛ زیرا ممکن است این شخص قائل به این باشد که:

مطلوب اول مولا ذات عمل است؛
و مطلوب دوم مولا فوریت در اولین زمان ممکن است نه در زمان‌های بعدی.

طبق این مبنا:

انجام دادن فعل در اولین زمان ممکن هر دو مطلوب را تأمین می‌کند؛
اما از آنجایی که در زمان‌های بعدی مطلوب دوم منتفی است، انجام دادن فعل در زمان‌های بعدی تنها مطلوب اول را تأمین می‌کند.

نکته: گرچه به‌حسب اقوال کسانی که قائل به فور هستند، تعدد مطلوب را پذیرفته‌اند و به‌حسب ادله، فوراً ففورا را پذیرفته‌اند، اما قول به تعدد مطلوب با پذیرش فوراً ففورا ملازمه‌ای ندارد.

جمع‌بندی

در این بحث باید نسبت به این مطالب اخذ مبنا شود.

مطلب اول: دلالت یا عدم دلالت صیغه و ماده‌ی امر بر فور یا تراخی
کسی قائل به دلالت صیغه یا ماده‌ی امر بر فور یا تراخی نشده است و این مسئله مورد پذیرش است.

مطلب دوم: کلامی یا مقامی بودن اطلاق دال بر جواز تراخی
با توجه به عدم دلالت امر بر فور یا تراخی، اگر مولا بیان زاندى نداشته باشد، اطلاق شکل گرفته و جواز تراخی ثابت می‌شود.

مسئله‌ی دوم این است که این اطلاق، کلامی است یا مقامی؛ و در صورت کلامی بودن به جهت اطلاق صیغه‌ی امر است یا اطلاق ماده‌ی امر؟

برای اخذ مبنا در این مسئله باید مبنای خود در مورد معنای طبیعت را مشخص کنیم. معتقدیم:

اگر طبیعت به معنای ماهیت مهمله باشد، تنها خروج این ماهیت از عدم به وجود مطلوب است (مقتضای هیئت امر) و در این صورت امر نه با ماده و نه با هیئت خود دال بر فور یا تراخی نیست و اطلاق، مقامی خواهد بود؛

اما اگر طبیعت به معنای لا بشرط مقسمی (دیدگاه مشهور) یا قسمی (دیدگاه «مرحوم نائینی») باشد، ماده دال بر جواز تراخی خواهد بود و نمی‌توان اطلاق را به جهت هیئت امر دانست.

از آنجایی که طبیعت را به معنای ماهیت مهمله می‌دانیم، قائل به مقامی بودن اطلاق هستیم.

مطلب سوم: بررسی ادله‌ی قائلین به فور

در این مسئله باید با رجوع به دو آیه‌ی «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»³⁷² و «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»³⁷³ به بررسی این موارد پرداخت:

1. بررسی روایات وارده در تفسیر «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»: روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده‌اند، آن را بر توبه تطبیق می‌دهند و «شیخ طوسی» نیز به دلیل همین روایات، استدلال به این آیه را نمی‌پذیرند. با مراجعه‌ی به این روایات باید به بررسی این مطلب پرداخت که از آنها حصر فهمیده می‌شود (دیدگاه «شیخ طوسی») یا جری و تطبیق برداشت می‌شود (دیدگاه مشهور).

2. بررسی مواد و هیئات به کار رفته در این دو آیه: باید با توجه به واژه‌های «مسارعه» و «استباق» و سیاق این دو آیه این مطلب را بررسی کرد که این مواد و هیئات:

نشان‌دهنده‌ی این مطلب هستند که «در جایی که با انجام عمل توسط دیگران موضوع از بین می‌رود، باید برای انجام کار شتاب کرد تا از خیر بهره‌مند شد» که در این صورت این آیات ارشادی خواهند بود و نیازی به دیگر اشکالات وارده بر استدلال به این آیات برای اثبات لزوم فور نیست؛

یا نشان‌دهنده‌ی این مطلب هستند که «باید در انجام هر کار خیری شتاب کرد» که در این صورت باید به دیگر اشکالات مطرح شده پرداخت.

372- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 133.

373- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 148.

معتقدیم با بررسی استعمالات واژگان «مسارعه» و «استباق» این آیات دال بر معنای اول هستند و دلالتی بر لزوم فور ندارند. مطلب چهارم: بررسی اشکال اول «مرحوم آخوند» به استدلال «مرحوم آخوند» فرمودند آیات «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» و «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» دلالت بر لزوم فور ندارند؛ زیرا قرار گرفتن «خیرات» و «مغفرت» به عنوان موضوع نشان می‌دهد که این موضوع، صرف‌نظر از حکم (استباق و مسارعه) محقق است.

همان‌گونه که گفته شد این اشکال «مرحوم آخوند» صحیح نیست؛ زیرا: این اشکال بر اساس این پیش‌فرض است که فوریت قید مطلوبیت بوده و مطلوب، واحد است؛ در حالی که قائلین به فور، متعدد بودن مطلوب را می‌پذیرند.

مطلب پنجم: مولوی استحبابی یا ارشادی آیات از آنجایی که اوامر به کار رفته در آیات «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» و «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» مولوی وجوبی نیستند، باید مولوی استحبابی یا ارشادی بودن آنها را مشخص کرد. معتقدیم این اوامر ارشادی هستند و ارشادی بودن آنها:

به جهت تعارض ظهور امر با متعلق امر نیست و به این جهت می‌توانیم اوامر را مولوی استحبابی بدانیم؛ زیرا ظهور امر یعنی «استبقوا» در وجوب را اطلاقی می‌دانیم و ظهور «الخیرات» در عموم را بالوضع (وضع جمع محلی به ال برای عموم) می‌دانیم و به همین دلیل «الخیرات» را اظهر می‌دانیم و با این قرینه از ظهور «استبقوا» در وجوب دست کشیده و آن را بر استحباب حمل می‌کنیم؛

بلکه به این جهت است که آنچه از این آیه فهمیده می‌شود، همان مطلبی است که عقل نیز آن را درک می‌کند و چون مطلبی بیش از حکم عقل مانند ثواب یا عقاب بیشتر در این آیه ذکر نشده است، این آیات تنها ارشاد به حکم عقل هستند و جعل استحباب را ثابت نمی‌کنند.

نکته: اگر کسی ظهور امر در وجوب را اقوی از ظهور «خیرات» در عموم بداند، نمی‌تواند امر را حمل بر استحباب کند و یا باید امر را وجوبی بداند یا باید آنها را حمل بر ارشاد کند، اما از آنجایی که معتقدیم ظهور امر در وجوب اقوی از ظهور «خیرات» در عموم است:

مستحبی بودن اوامر را نیز ممکن می‌دانیم؛

اما به جهت اینکه معتقدیم اثباتاً آنچه از آیه فهمیده می‌شود بیش از حکم عقل نیست، آیات ارشادی هستند.

مطلب ششم: در مورد دلالت امر بر فوراً فوراً

از آنجایی که قائل به لزوم فور نیستیم، بحثی در این مسئله وجود ندارد. در صورت قول به لزوم فور نیز باید مبنا را با توجه به ادله‌ی فور مشخص نمود.

3. اجزاء

الف) مقدمه اول: توضیح عنوان «الایاتین بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجملة بلا شبهة»

«علامه حلی» عنوانی را برای این بحث برگزیده‌اند³⁷⁴ که علمای پس از ایشان نیز بحث‌های خود را ناظر به این عنوان مطرح کرده‌اند. به همین جهت توضیح این عنوان برای روشن شدن محل نزاع و همچنین فهم عبارات اصحاب مهم است.

کلام «مرحوم آخوند»³⁷⁵

الف) توضیح معنای «علی وجهه»³⁷⁶

در شروحاتی که برای «تهذیب الوصول الی علم الأصول» نوشته شده است، سه معنا برای این عبارت ذکر شده که «مرحوم آخوند» نیز این معانی را در کتاب خویش ذکر می‌کنند.

احتمال اول: انجام مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط لازم برای اتیان

اولین احتمال در معنای عبارت این است که مأمور با تمامی اجزاء و شرایط شرعی و عقلی (قصد قربت طبق نظر «مرحوم آخوند») که برای اتیان آن لازم است انجام شود. «مرحوم آخوند» این معنا را می‌پذیرند.

احتمال دوم: انجام مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط اخذ شده در مأمور به

دومین احتمال در معنای عبارت این است که مأمور با تمامی اجزاء و شرایط شرعی و عقلی که در مأمور به اخذ شده است انجام شود.

نقد «مرحوم آخوند»

تفاوت معنای اول و معنای دوم در این است که:

374- تهذیب الوصول الی علم الأصول، ص: 115: «الأمر یقتضی الاجزاء علی معنی خروج المكلف عن العهدة مع الإتیان بالمأمور به علی وجهه».

375- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 81.

376- «اتیان» به معنای انجام دادن بوده و اعم از امتثال است و بحث اجزاء در مورد اتیان است. «مأمور به» نیز به معنای متعلق امر است.

معنای اول شامل اجزاء و شرایطی که در مأمور به اخذ نشده‌اند اما برای اتیان مأمور به لازم باشند نیز هست؛ به عبارت دیگر این معنا شامل تقسیمات ثانویه نیز هست؛ اما معنای دوم شامل اجزاء و شرایطی که در مأمور به اخذ نشده‌اند اما برای اتیان مأمور به لازم باشند نیست؛ به عبارت دیگر این معنا شامل تقسیمات ثانویه نیست. با توجه به این تفاوت، معنای اول مورد پذیرش است؛ زیرا:

1. در بحث اجزاء به دنبال حالتی هستیم که در آن، با انجام مأمور به قطعاً و بدون هیچ شبهه‌ای اجزاء صورت می‌گیرد و عدم شبهه در اجزاء در صورتی است که هر چه برای اتیان لازم است، انجام شود. به‌طور مثال اگر در عمل عبادی بدون قصد قربت انجام شود، عمل مجزی نخواهد بود و به همین جهت باید قید «علی وجهه» باید متعلق به «اتیان» باشد نه به «مأمور به».

2. منظور نویسندگان کتب اصولی از «علی وجهه»:

اگر اجزاء و شرایط اخذ شده در مأمور به باشد، آوردن قید «علی وجهه» لغو خواهد بود؛ زیرا «الاتیان بالمامور به» این مطلب را می‌رساند که مأمور به با اجزاء و شرایطی که در آن اخذ شده‌اند، انجام شده است و در این صورت قید «علی وجهه» قیدی توضیحی و برای تأکید بیشتر خواهد بود؛ و اگر اجزاء و شرایطی باشد که برای اتیان لازم است، آوردن این قید لغو نیست؛ زیرا «الاتیان بالمامور به» دو احتمال دارد:

1. اینکه مأمور به تنها با اجزاء و شرایطی انجام شود که در مأمور به اخذ شده‌اند.

2. اینکه علاوه بر اجزاء و شرایط اخذ شده در مأمور به، اجزاء و شرایط لازم برای اتیان نیز آورده شوند.

در این صورت قید «علی وجهه» این مطلب را می‌رساند که از «الاتیان بالمامور به» معنای دوم اراده شده است.

پاسخ به «مرحوم آخوند»

نقد «مرحوم آخوند» با توجه به مبنای ایشان در مورد عقلی بودن تقسیمات ثانویه است، اما از آنجایی که مسئله‌ی عدم امکان قصد قربت در متعلق امر از زمان «سلطان العلماء» مطرح شده و پیش از ایشان این مسئله وجود نداشته است، این اشکال به «مرحوم آخوند» وارد است که ایشان عنوان بحث را که در کلام علمای قبل از «سلطان العلماء» آمده است با توجه به مبنای خود تفسیر می‌کنند؛ درحالی که این علما چنین مبنایی نداشته‌اند³⁷⁷ و به همین جهت با پذیرش تفسیر دوم اشکال «مرحوم آخوند» بر ایشان وارد نخواهد بود؛ زیرا طبق مبنای ایشان قید «علی وجهه» طبق هر دو تفسیر توضیحی خواهد بود. همچنین اگر کلام «مرحوم بروجردی» در این زمینه مورد پذیرش قرار بگیرد، تفسیر اول و دوم تفاوتی نخواهند داشت. همان‌گونه که گفته شد ایشان معتقدند در بحث تعبدی و توصلی سه مبنای نادرست به عنوان پیش‌فرض مسئله قرار گرفته است:

1. هر چه مطلوب مولاست باید در متعلق امر ذکر شود. 2. هر چه در متعلق ذکر می‌شود باید جزء یا شرط باشد. 3. امر تنها باعث بعث مکلف به متعلق خود می‌شود.

طبق کلام «مرحوم بروجردی» تمامی اجزاء و شرایط داخل در مأمور به هستند و لزوماً مأمور به مساوی متعلق امر نیست. به عبارت دیگر:

پذیرش احتمال اول و عدم پذیرش احتمال دوم با توجه به این مبانی است که «مأمور به همان متعلق امر است»، «اخذ تقسیمات ثانویه در متعلق امر ممکن نیست» و «امر تنها باعث بعث مکلف به متعلق خود می‌شود». طبق این مبنا تقسیمات ثانویه داخل در مأمور به نیستند و به همین جهت نمی‌توان احتمال دوم را پذیرفت؛

اما طبق کلام «مرحوم بروجردی» از آنجایی که «مأمور به لزوماً همان متعلق امر نیست»، تقسیمات ثانویه نیز داخل در مأمور به هستند و در نتیجه «علی وجهه» چه قید مأمور به باشد و چه قید اتیان باشد، قید توضیحی خواهد بود؛ زیرا طبق این کلام قیود مأمور به همان قیود اتیان هستند.³⁷⁸

احتمال سوم: انجام مأمور به با قصد وجه

سومین احتمال در معنای عبارت این است که مأمور به با قصد وجه انجام شود.

377- ایشان در شک بین تعبدی و توصلی برای اثبات عدم شرطیت قصد قربت به اطلاق تمسک می‌کردند و بنابراین مبنای ایشان با مبنای «مرحوم آخوند» متفاوت بوده است.
378- نه تنها طبق کلام «مرحوم بروجردی»، بلکه طبق مبنای وحدت جعل و تعدد مجعول که کلام «مرحوم آقا ضیاء» است نیز قید «علی وجهه» توضیحی خواهد بود؛ زیرا طبق این کلام مأمور به واحد است و هر بخشی از آن در یک جعل بیان شده است. همچنین طبق مبنای حصه‌ی توامه که کلام «مرحوم اصفهانی» است نیز قید «علی وجهه» توضیحی خواهد بود.

نکته: در شرحی از «تَهذیب الوصول الی علم الاصول» این معنا نه به عنوان احتمال سوم، بلکه برای این مطرح شده است که نباید چنین برداشتی را از «علی وجهه» داشت، اما «مرحوم آخوند» این معنا را به عنوان احتمال سوم ذکر می‌کنند. نقد «مرحوم آخوند» این احتمال پذیرفته نیست؛ زیرا:

1. اکثر علما قصد وجه را لازم نمی‌دانند و تنها عده‌ای آن را شرط می‌دانند. با این حال عبارت «علی وجهه» در کلام اکثر علما وارد شده است و به همین جهت نمی‌توان گفت مراد از این عبارت معنای سوم است.
2. علمایی مانند «سید مرتضی» که قصد وجه را نیز شرط می‌دانند، این شرط را منحصر به تعبدیات می‌دانند؛ درحالی‌که بحث اجزاء منحصر در تعبدیات نیست و به همین جهت اگر منظور از «علی وجهه» احتمال سوم باشد، نباید در عنوان بحث ذکر شود.
3. واجبات دارای اجزاء و شرایط زیادی هستند و اینکه منظور از «علی وجهه» خصوص «قصد وجه» باشد وجهی ندارد؛ زیرا این قید مزیتی بر دیگر قیود ندارد و اگر اجزاء یا شرایط دیگری مانند قصد قربت در عنوان ذکر شود مناسب‌تر است. توضیح اینکه «سید مرتضی» قصد وجه را از باب احتیاط لازم می‌داند و به آن فتوا نمی‌دهد؛³⁷⁹ درحالی‌که به بسیاری از اجزاء و شرایط دیگر مانند قصد قربت فتوا داده و آنها را با دلایل اجتهادی می‌پذیرد و به همین جهت ذکر شدن قصد وجه به جای این اجزاء و شرایط وجهی ندارد.

(ب) توضیح معنای «یقتضی»
اقتضا دو معنا دارد:

- اقتضای ثبوتی به معنای علیت است؛
و اقتضای اثباتی به معنای کشف و دلالت است.
- این واژه در عنوان به معنای اقتضای ثبوتی و علیت است؛ زیرا بحث اجزاء: بحث استظهار از آیات و روایات نیست، بلکه بحث از این است که آیا بین «اتیان المأمور به علی وجهه» با «اجزاء» ملازمه‌ی عقلیه وجود دارد یا خیر.
- نکته: بحث‌های سابق مانند بحث عینی و کفایی، مره و تکرار و... بحث‌های اثباتی هستند که در آنها از ظهور هیئت و ماده‌ی امر، اطلاق مقامی و... بحث می‌شد.
- اشکال به «مرحوم آخوند»
در بحث اجزاء سه مسئله مطرح می‌شود:

1. اتیان مأمور به مقتضی اجزاء از امر خود هست یا خیر؟ در این مسئله بحث کاملاً عقلی و ثبوتی است.
2. اتیان مأمور به امر اضطراری مقتضی اجزاء از امر اختیاری هست یا خیر؟ در این مسئله بیشتر بحث‌ها عقلی هستند و بحث نیز اثباتی (مطلق بودن یا نبودن هر یک از اوامر) نیز وجود دارد.
3. اتیان مأمور به امر ظاهری مقتضی اجزاء از امر واقعی هست یا خیر؟ در این مسئله عمده‌ی بحث‌ها بحث اثباتی است. به‌طور مثال یکی از بحث‌های مطرح در این مسئله این است که از مفاد ادله‌ی حجیت حکم ظاهری جعل حکم مماثل برداشت می‌شود، یا تتمیم کشف فهمیده می‌شود، یا معذرت و منجزیت استفاده می‌شود، یا ارشاد به حکم عقل به دست می‌آید و... .

بنابراین نمی‌توان گفت بحث اجزاء کاملاً ثبوتی است و در برخی مسائل بحث اجزاء، بحث اثباتی نیز مطرح می‌شود.

پاسخ «مرحوم آخوند»

اینکه در مسئله‌ی دوم و سوم مباحث اثباتی وجود دارد مورد پذیرش است، اما باید به این نکته توجه شود که وجه مشترک هر سه مسئله، بحث ثبوتی است و در مسئله‌ی دوم و سوم پس از حل شدن این بحث، مباحث اثباتی نیز مطرح می‌شود.

در نتیجه:

بحثی که در تمامی مسائل اجزاء مطرح می‌شود، بحث ثبوتی است؛

و در بخشی از مسائل اجزاء علاوه بر بحث ثبوتی، بحث‌های اثباتی نیز نسبت به اداء، قضا و ظهورات ادله مطرح می‌شود.

نکته: «مرحوم آخوند» از بحث ثبوتی به کبری تعبیر کرده و آن را مشترک بین هر سه مسئله‌ی اجزاء می‌دانند و می‌فرمایند در مسئله اجزاء مأمور به اضطراری و ظاهری از امر اختیاری و واقعی صغرای نیز به این کبری ضمیمه می‌شود که صغری همان بحث اثباتی است (ظهور مأمور به اضطراری و ظاهری). به‌طور مثال گفته می‌شود: «صغری: مأمور به اضطراری

379- استدلال ایشان این است که برخی با تمسک به اطلاق قصد وجه را معتبر نمی‌دانند؛ درحالی‌که امکان تقیید مأمور به، به قصد وجه وجود ندارد و به همین جهت امکان اطلاق نیز وجود ندارد. به همین جهت باید به اصل عملی رجوع کرد که اصل عملی جاری در این مسئله احتیاط است.

دال بر این است که مطلوب مولا در همان امر اضطراری آمده است؛ کبری: اگر هرچه در امر اضطراری آمده است انجام شود، امر ساقط می‌شود؛ نتیجه: اگر مأمور به اضطراری انجام شود، امر ساقط می‌شود.³⁸⁰ در نتیجه بحث ثبوتی بحث مشترک بین هر سه مسئله است و در صورتی که کسی این کبری را نپذیرد، نوبت به طرح بحث‌های اثباتی نمی‌رسد. نقد کلام «مرحوم آخوند»

1. گرچه بحث ثبوتی بین تمامی مسائل اجزاء مشترک است و تا این بحث مورد پذیرش قرار نگیرد بحث اثباتی مطرح نمی‌شود، اما باید به این نکته نیز توجه شود که در بحث ثبوتی اختلافی وجود ندارد. تمامی علمای شیعه و همچنین تمامی علمای عامه غیر از «ابوهاشم جبایی» و شاگرد او «عبدالجبار معتزلی» این کبری را می‌پذیرند و عمده‌ی اختلاف در مسائل اجزاء، بحث اثباتی و صغرای مطلب است. باید این مطلب را بررسی کرد که برای معنا کردن عنوان:

باید به بحثی که بین تمامی مسائل است توجه نمود که در این صورت کلام «مرحوم آخوند» صحیح خواهد بود؛ یا باید به بحثی که بیشتر محل نزاع است توجه کرد که در این صورت نمی‌توان کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفت. 2. توجه به این نکته نیز ضروری است که:

معنای ثبوتی اقتضاء، علت بودن است؛

و موضوع نیز اتیان است؛

و طبق این معنا باید گفت: «اتیان مأمور به علت اجزاء و سقوط امر می‌شود».

اینکه «اتیان علت سقوط امر باشد»:

طبق مبنای علمایی مانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» که غرض اقصی را مهم نمی‌دانند و ملاک سقوط امر را اتیان مأمور به می‌دانند، صحیح است؛

اما طبق مبنای «مرحوم آخوند» که لزوماً اطاعت و اتیان را باعث سقوط امر نمی‌دانند و ملاک سقوط یا عدم سقوط امر را تأمین شدن یا نشدن غرض اقصی می‌دانند، صحیح نیست.

علاوه بر این طبق مبنای «مرحوم آخوند»:

امر علت اتیان مأمور به است؛ یعنی باعث ایجاد این داعی در مکلف می‌شود که برای تحصیل غرض اقصی مأمور به را انجام دهد؛

و لازمه‌ی اینکه اتیان علت سقوط امر بشود این است که معلول (اتیان) علت عدم علت خودش (امر) شود و تأثیر معلول در علت محال است.

ج) توضیح معنای «اجزاء»

برخی علما همانند «علامه حلی» این واژه را به معنای «عدم لزوم الاعداء و سقوط القضاء» معنا می‌کنند. علمای پس از ایشان با این مسئله مواجه شده‌اند که با توجه به اینکه در برخی موارد با کشف خلاف اعاده لازم است، ولی قضا لازم نیست، هر یک از «عدم لزوم اعاده» و «سقوط قضا» دارای معنایی مستقل خواهند بود و به همین جهت استعمال «اجزاء» در «سقوط الاعداء و القضاء» استعمال لفظ در دو معنا خواهد بود که یا محال است و یا خلاف ظاهر. پس از طرح این اشکال:

برخی دو معنا بودن را می‌پذیرند؛

و برخی برای حل اشکال به دنبال ارائه‌ی جامعی برای هر دو معنا هستند.³⁸¹

«مرحوم آخوند» برای حل این اشکال، اجزاء را به معنای لغوی یعنی «کافی بودن» معنا می‌کنند و اصلاً معنای «عدم لزوم الاعداء و سقوط القضاء» را مطرح نمی‌کنند تا اشکال لزوم استعمال لفظ در بیش از یک معنا بر آن وارد شود و ایشان ملزم به پاسخ‌گویی به آن باشند. طبق معنای ارائه شده توسط «مرحوم آخوند»:

در بحث اول گفته می‌شود: انجام ماتی به با تمامی اجزاء و شرایط برای سقوط امر خود کافی است یا خیر؟

و در بحث دوم گفته می‌شود: انجام ماتی به اضطراری برای سقوط امر اختیاری کافی است یا خیر؟

و در بحث سوم گفته می‌شود: انجام ماتی به ظاهری برای سقوط امر واقعی کافی است یا خیر؟

کلام «مرحوم نائینی»³⁸²

الف) تعیین عنوان بحث

در کلام علما دو عنوان برای این بحث انتخاب شده است. پیش از اینکه عنوان «الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجملة بلا شبهة» مطرح شود، عنوان بحث این‌گونه بوده است: «هل الامر یقتضی الاجزاء ام لا». این عنوان در کتاب

380- در مورد این صغری اختلاف وجود دارد و به‌طور مثال «شیخ صدوق» این صغری را نمی‌پذیرند. همچنین صغرای امر ظاهری یعنی «هرچه مطلوب مولاست در امر ظاهری آمده است» نیز مورد اختلاف است.

381- برای مطالعه‌ی بیشتر به حواشی «تهذیب الوصول الی علم الاصول» مراجعه کنید.

382- فوائد الاصول، ج 1، ص: 241.

«سید مرتضی» مطرح شده است.³⁸³ کتاب اصولی مهمی که بعد از این کتاب نوشته شده است کتاب «شیخ طوسی» است که ایشان نیز همین عنوان را برای این بحث برگزیده‌اند.³⁸⁴ کتاب اصولی مهمی که بعد از این کتاب نوشته شده است کتاب «علامه حلی» است که ایشان عنوان را تغییر داده و به جای «امر» از «اتیان» استفاده می‌کنند.³⁸⁵ «مرحوم صاحب فصول» نیز همانند «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» از «امر» استفاده می‌کنند.³⁸⁶ «شیخ انصاری»³⁸⁷ و «مرحوم آخوند» نیز از «اتیان» استفاده کرده‌اند.

در بحث اجزاء ابتدا باید این دو عنوان را بررسی کرد و به این مطلب پرداخت که «اقتضاء» باید «اتیان» نسبت داده شود یا به «امر».

تعبیر صحیح، استناد به «اتیان» است؛ زیرا آنچه مقتضی اجزاء است، فعل مکلف است و امر مقتضی تکلیف است. پس از امر مولا تکلیف به عهده‌ی مکلف می‌آید و پس از انجام دادن تکلیف است که بحث مجزی بودن یا نبودن پیش می‌آید.

ب) توضیح معنای «علی وجهه»
ایشان احتمال اولی را که «مرحوم آخوند» در معنای این عبارت بیان کردند ذکر نمی‌کنند. علت این تغییر این است که طبق مبنای «مرحوم نائینی» احتمال اول و دوم تفاوتی ندارند. توضیح اینکه:

طبق مبنای «مرحوم آخوند» امکان اخذ تقسیمات ثانویه در مأمور به وجود ندارد، بلکه این موارد به حکم عقل و در مقام اتیان لازم هستند و به همین دلیل اینکه «علی وجهه» قید «اتیان» یا «مأمور به» باشد تفاوتی ایجاد می‌کند؛ اما طبق مبنای «مرحوم نائینی» امکان اخذ تقسیمات ثانویه در مأمور به وجود دارد و به همین جهت اینکه «علی وجهه» قید «اتیان» یا «مأمور به» باشد تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

احتمال اول: انجام مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط اخذ شده در مأمور به
دومین احتمال در معنای عبارت این است که مأمور با تمامی اجزاء و شرایط شرعی و عقلی که در مأمور به اخذ شده است انجام شود.

احتمال دوم: انجام مأمور به با قصد وجهه

این احتمال به سه دلیل صحیح نیست:

1. اکثر علما قصد وجهه را لازم نمی‌دانند و تنها عده‌ای آن را شرط می‌دانند. با این حال عبارت «علی وجهه» در کلام اکثر علما وارد شده است و به همین جهت نمی‌توان گفت مراد از این عبارت معنای دوم است. رویه‌ی مرسوم در آثار علمی این است که نظریه‌ی مشهور ذکر می‌شود و سپس مورد تأیید یا نقد قرار می‌گیرد و از آنجایی که مشهور قصد وجهه را معتبر نمی‌دانند، معنای این عبارت نمی‌تواند «قصد وجهه» باشد.

2. علمایی مانند «سید مرتضی» که قصد وجهه را نیز شرط می‌دانند، این شرط را منحصر به تعبدیات می‌دانند؛ درحالی که بحث اجزاء منحصر در تعبدیات نیست و به همین جهت اگر منظور از «علی وجهه» احتمال سوم باشد، نباید در عنوان بحث ذکر شود.

3. واجبات دارای اجزاء و شرایط زیادی هستند و اینکه منظور از «علی وجهه» خصوص «قصد وجهه» باشد وجهی ندارد؛ زیرا این قید مزیتی بر دیگر قیود ندارد و اگر اجزاء یا شرایط دیگری مانند قصد قربت در عنوان ذکر شود مناسب‌تر است. توضیح اینکه «سید مرتضی» قصد وجهه را از باب احتیاط لازم می‌داند و به آن فتوا نمی‌دهد؛ درحالی که به بسیاری از اجزاء و شرایط دیگر مانند قصد قربت فتوا داده و آنها را با دلایل اجتهادی می‌پذیرد و به همین جهت ذکر شدن قصد وجهه به جای این اجزاء و شرایط وجهی ندارد.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»³⁸⁸

الف) توضیح معنای «علی وجهه»

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» بیان کردند، سه احتمال در معنای این عبارت وجود دارد:

1. انجام مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط لازم برای اتیان: این معنا مورد قبول «مرحوم آخوند» است و در این صورت این قید، احترازی خواهد بود.

383- الذریعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 121: «فصل فی الأمر هل یقتضی اجزاء الفعل المأمور به».

384- العدة فی أصول الفقه، ج 1، ص 212: «فصل فی أن الأمر هل یقتضی کون المأمور به مجزیا أم لا؟».

385- تهذیب الوصول الی علم الأصول، ص: 115: «الأمر یقتضی الإجزاء علی معنی خروج المكلف عن العهدة مع الإتیان بالمأمور به علی وجهه». ابتدا «امر» آمده است و

در توضیح «اتیان» ذکر شده. کدام مراد است؟؟

386- الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، ص 116: «فصل اختلفوا فی أن الأمر بالشیء هل یقتضی الإجزاء إذا أتى به المأمور علی وجهه أو لا».

387- مطراح الأنظار (طبع جدید)، ج 1، ص 109: «اختلفوا فی أن الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الإجزاء أو لا؟».

388- نهاية الافکار، ج 1، ص: 222.

2. انجام مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط اخذ شده در مأمور به: طبق این احتمال قید «علی وجهه» توضیحی خواهد بود.

3. انجام مأمور به با قصد وجهه.

«مرحوم آقا ضیاء» پس از اشاره به نقدهای «مرحوم آخوند» نسبت به احتمال دوم و سوم، این مطلب را مطرح می‌کنند که مطرح شدن این سه معنا توسط «مرحوم آخوند»، پذیرفتن احتمال اول، احترازی دانستن قید طبق احتمال اول و توضیحی دانستن آن طبق احتمال دوم، بر اساس مبنای ایشان در تعددی و توصیلی است.

ایشان در بحث تعددی و توصیلی تقسیمات ثانویه مانند قصد تقرب را از تقسیمات عقلیه³⁸⁹ دانستند و به همین جهت قید «علی وجهه» را طبق احتمال اول احترازی و طبق معنای دوم توضیحی دانستند؛ درحالی‌که اگر این مبنا مورد پذیرش قرار نگیرد، قید «علی وجهه» طبق هر دو احتمال توضیحی خواهد بود؛ زیرا تقسیمات ثانویه نیز مانند تقسیمات اولیه داخل در مأمور به خواهند بود.

«مرحوم آقا ضیاء» می‌فرمایند نه تنها با مبنای وحدت جعل و تعدد مجعول که مبنای برگزیده‌ی ایشان است، بلکه با مبنای حصه‌ی توأمه که مبنای «مرحوم اصفهانی» است نیز تقسیمات ثانویه جزء مأمور به هستند و به همین دلیل طبق این مبنا نیز قید «علی وجهه» توضیحی خواهد بود.³⁹⁰ طبق این مبنا گرچه مأمور به مقید به قصد قربت نمی‌شود، اما حصه‌ای از طبیعت مأمور به مطلوب است که همراه با خصوصیت قصد تقرب باشد. به تعبیر «مرحوم آقا ضیاء» حصه‌ی توأمه قضیه‌ی حینیه است نه قضیه‌ی تقییدیه.

توضیح اینکه در بحث تعددی و توصیلی:

ممکن است مبنای «مرحوم بروجردی» که دیدگاه برگزیده نیز بود پذیرفته شود. طبق این مبنا امکان تقیید مأمور به، به قصد قربت در خود کلام وجود دارد و هیچ‌یک از محذورهای مطرح شده مورد پذیرش نیست و به همین جهت قضیه، تقییدیه است؛ یعنی قصد قربت نیز همانند دیگر قیود به مأمور به اضافه شده است؛

ممکن است مبنای «مرحوم آقا ضیاء» پذیرفته شود. طبق این مبنا تقیید مأمور به، به قصد قربت در خود کلام ممکن نیست، اما در مقام یعنی در خطاب بعدی ممکن است و اگر در خطابات بعدی بیانی وارد شود، قضیه، تقییدیه خواهد بود.³⁹¹ و اگر در خطابات بعدی بیانی وارد نشود، اطلاق مقامی قید را نفی می‌کند؛

و ممکن است مبنای «مرحوم اصفهانی» پذیرفته شود. طبق این مبنا قصد قربت نه به صورت متصله و نه به صورت متمم قید مأمور به نیست، اما مولا این مطلب را به مکلف می‌فهماند که حصه‌ای از متعلق مطلوب اوست که با قصد قربت همراه شود.

ب) توضیح معنای «یقتضی»

«مرحوم آقا ضیاء» پس از توضیح کلام «مرحوم آخوند» در این مورد، نقدی را بر کلام ایشان وارد می‌کنند.

به نظر «مرحوم آقا ضیاء»:

گرچه علیت به معنای ثبوتی در هر سه بحث اجزاء مطرح می‌شود،

اما آنچه باید به آن پرداخته شود محل نزاع است که در بخش دوم و سوم تنها بحث اثباتی محل نزاع است.

در نتیجه به نظر ایشان «اقتضاء»:

در بحث اول اجزاء به معنای ثبوتی یعنی علیت و تأثیر است؛

اما در بحث دوم و سوم به معنای اثباتی یعنی کشف و دلالت است.

ج) توضیح معنای «اجزاء»

«مرحوم آقا ضیاء» همانند «مرحوم آخوند» معتقدند «اجزاء» در معنای لغوی خود یعنی «کافی بودن» به کار می‌رود.

کلام «مرحوم بروجردی»³⁹²

الف) تعیین عنوان بحث

با مراجعه به کتب اصولی روشن می‌شود که در کتب قدیمی از واژه‌ی «امر» برای بیان عنوان بحث استفاده شده است: «فصل فی الأمر هل یقتضی اجزاء الفعل المأمور به»؛³⁹³ «فصل فی أن الأمر هل یقتضی کون المأمور به مجزیا أم لا؟».³⁹⁴

389- مستقلات عقلیه طبق برداشت معروف از کلام «مرحوم آخوند» و غیر مستقلات عقلیه طبق برداشتی که از کلام ایشان داشتیم.

390- زیرا کسی که قائل به حصه‌ی توأمه است، بین اتیان مأمور به با اجزاء و شرایط و آوردن قیود ثانویه ملازمه برقرار می‌کند؛ یعنی اتیان مأمور به علی وجهه طبق حکم عقل با آوردن حصه‌ای محقق می‌شود که همراه با قیودی مانند قصد قربت باشد. طبق این مبنا قید «علی وجهه» توضیحی خواهد بود؛ زیرا تمام قیود مربوط به مأمور به هستند و اگر «علی وجهه» متعلق به اتیان باشد، فردی خارج نمی‌شود.

391- تقییدیه شدن قضیه یا با دو جعل است که متمم جعل نام دارد یا با دو مجعول است که متمم مجعول نام دارد که «مرحوم آقا ضیاء» احتمال دوم را می‌پذیرند.

392- نه‌ایة الأصول، ص: 125.

393- الذریعة إلى أصول الشریعة، ج 1، ص 121.

394- العدة فی أصول الفقه، ج 1، ص 212.

از آنجایی که امر باعث حصول تکلیف می‌شود و علت اجزاء، اتیان است، «علامه حلی» با استفاده از واژه‌ی «اتیان» عنوان را تغییر داده‌اند: «الأمر يقتضي الإجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الإتيان بالمأمور به على وجهه».³⁹⁵ [در این کلام نیز ابتدا از واژه‌ی «امر» استفاده شده است. فایل 107 دقیقه حدود 4].

«علامه حلی» برای بیان عنوان قید «علی وجهه» را ذکر نمی‌کنند [این قید در کلام ایشان آمده است. فایل 107 دقیقه 4:30]. علمای پس از ایشان برای رفع شبهه‌ی «عبدالجبار معتزلی» این قید را نیز به عنوان اضافه کرده‌اند. بنابراین در کتب اصولی سه عنوان برای این بحث آورده است که کامل‌ترین آنها عنوانی است که در آن به جای واژه‌ی «امر» از واژه‌ی «اتیان» استفاده شده و همچنین قید «علی وجهه» نیز در آن به کار رفته است.

ب) توضیح معنای «علی وجهه»

«مرحوم نائینی» و «مرحوم آقا ضیاء» معتقد بودند:

احترازی بودن این قید در صورت متعلق بودن به اتیان، طبق این مبنای «مرحوم آخوند» است که اخذ تقسیمات ثانویه در متعلق محال است؛

و طبق دیگر مبانی این قید توضیحی خواهد بود؛ چه متعلق به مأمور به باشد و چه متعلق به اتیان باشد.

«مرحوم بروجرودی» در اشکال به این کلام می‌فرماید:

مبنای «مرحوم آخوند» از زمان «شیخ انصاری» (از زمان «سلطان العلماء» طبق دیدگاه برگزیده) وارد علم اصول شده است؛

درحالی که با مراجعه به کتب اصولی روشن می‌شود که قید «علی وجهه» در کلام علمای قبل از «سلطان العلماء» مانند «صاحب معالم» نیز آمده است.

در نتیجه آمدن این قید در کلام «مرحوم آخوند» به جهت مبنای ایشان نیست، بلکه به این جهت نکته‌ای است که در کلام «قاضی عبدالجبار» آمده است.

توضیح اینکه:

طبق بیان رایج، نزاع در بحث اول اجزاء بین عموم علما و «ابوهاشم جبایی» است. «ابوهاشم جبایی» در این بحث قائل به اجزاء نیست و «قاضی عبدالجبار» نیز نظر وی را تأیید کرده است؛

درحالی که این بیان صحیح نیست و «قاضی عبدالجبار» کلام دیگر دارد.

گرچه «قاضی عبدالجبار» نیز همانند «ابوهاشم جبایی» قائل به عدم اجزاء است، اما بین کلام این دو تفاوتی وجود دارد: ابتدا «ابوهاشم جبایی» این مثال را ذکر می‌کند که شخصی که حج او فاسد است، مأمور به اتمام حج است، درحالی که این حج مجزی نیست و این مطلب نشان می‌دهد که بین اتیان مأمور به و اجزاء ملازمه وجود ندارد. در اشکال به این مثال نیز این‌گونه گفته شده است که آنچه انجام شده است، امر به اتمام حج بوده که این امر نیز ساقط شده است، اما چون عملی که انجام شده نسبت به امر حج کامل نبوده است، امر به حج اتیان نشده است و به همین دلیل این امر باقی است؛

و سپس «قاضی عبدالجبار» که شاگرد وی بوده است، مثال دیگری را ذکر می‌کند که این مثال در مورد اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی است، نه اجزاء مأمور به واقعی از امر خود که مثال «ابوهاشم جبایی» در این مورد بوده است. وی می‌گوید اگر شخصی با استصحاب طهارت از حدث مشغول نماز شود، مأمور به را اتیان کرده است، اما اگر پس از اتمام نماز متوجه شود که وضو نداشته است، هم طبق کلام شیعه و هم طبق کلام عامه نماز او فاسد بوده و مجزی نیست. در نتیجه نمی‌توان ملازمه‌ی عقلیه بین اتیان مأمور به و اجزاء را پذیرفت. در پاسخ به این کلام است که قید «علی وجهه» نیز مطرح شده و این‌گونه بیان می‌شود که «اتیان مأمور به طبق هر وجهی که صورت بگیرد، مستلزم اجزاء از همان وجه است»؛ به‌طور مثال اتیان مأمور به ظاهری تنها مستلزم اجزاء از امر ظاهری است و چون در این مثال طهارت از حدث با وجود واقعی خود، شرط نماز است و شخص پس از نماز متوجه شده که وجود واقعی طهارت را نداشته است، عملی که انجام داده علی وجهه نبوده و در نتیجه مجزی نیست.

در نتیجه قید «علی وجهه» از ابتدا مطرح نبوده و سپس مطرح شده است و به همین دلیل نمی‌توان توضیحی بودن این قید را پذیرفت و باید آن را احترازی دانست.

البته احترازی بودن این قید به معنایی است که با معنایی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است تفاوت دارد:

«مرحوم آخوند» این قید را به این منظور اضافه کردند که عنوان شامل تقسیمات ثانویه نیز بشود،

و با توجه به مطالبی که گذشت این قید به این منظور اضافه شده است که نشان بدهد تکلیف باید به همان وجهی که مولا امر کرده است انجام شود: مولا در ظرف جهل واقع را از مکلف طلب نکرده است و زمانی که مکلف به طهارت نداشتن علم پیدا می‌کند، مولا نماز واقعی را از او طلب می‌کند و به همین دلیل باید نماز اعاده یا قضا شود.

(ج) توضیح معنای «یقتضی»

از آنجایی که عناوین مطرح شده در این بحث مختلف هستند، برای معنا کردن این واژه باید به عناوین مختلف توجه نمود: در عنوانی که در کلام «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» آمده و در آن از واژه‌ی «امر» استفاده شده است، «یقتضی» به معنای «یدل» است و معنای علیت ندارد؛ زیرا امر علت اجزاء نیست؛ اما در عنوانی که پس از «علامه حلی» مطرح شده است و در آن از واژه‌ی «اتیان» استفاده شده است، «اقتضاء» به معنای علیت است و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه مورد پذیرش است.

نکته: «مرحوم بروجردی» نیز همانند «مرحوم آخوند» معتقدند:

علیت اتیان برای اجزاء بحث مشترک در هر سه مسئله‌ی اجزاء است؛

و در بحث دوم و سوم اجزاء بحث صغروی و دلالتی نیز وجود دارد.

(د) توضیح معنای «اجزاء»

«مرحوم بروجردی» همانند «مرحوم آخوند» معتقدند «اجزاء» در عنوان این بحث در معنای لغوی خود یعنی «کافی» بودن به کار رفته است و سقوط اعاده و قضا لازمه‌ی این معنا هستند.

کلام «مرحوم حائری»³⁹⁶

ایشان کلام «مرحوم آخوند» را در این زمینه ذکر می‌کنند.

جمع‌بندی و بیان دیدگاه برگزیده

در این بحث باید نسبت به این موارد اتخاذ مبنا صورت بگیرد:

1. عنوان صحیح مسئله چیست؟

«هل الامر یقتضی الاجزاء ام لا»؛ یعنی عنوانی که در کلام «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» آمده است؛

یا «هل الاتیان بالمأمور به یقتضی الاجزاء ام لا»؛ یعنی عنوانی که در کلام «علامه حلی» آمده است؛

یا «هل الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء ام لا».

معتقدیم عنوان دوم بهتر از دو عنوان دیگر است؛ زیرا:

آنچه باعث اجزاء می‌شود، فعل مکلف است نه امر مولا؛

و نیازی به آوردن قید «علی وجهه» نیز نیست؛ زیرا تمام قیود را داخل در مأمور به می‌دانیم و به همین جهت با

آوردن «مأمور به» دیگر نیازی به آوردن قیود دیگر نیست و قید «علی وجهه» توضیحی خواهد شد.

«مرحوم بروجردی» در توضیح این قید این نکته را متذکر شدند که کلام «قاضی عبدالجبار» با کلام «ابوهاشم جبایی» تفاوت

دارد. این کلام ایشان پذیرفته است، اما به این نکته نیز باید توجه داشت که قید «مأمور به» علاوه بر کلام «ابوهاشم جبایی»،

کلام «قاضی عبدالجبار» را نیز رد می‌کند. توضیح اینکه در مثالی که «قاضی عبدالجبار» ذکر می‌کند، دو مأمور به وجود

داشته است که یکی ظاهری و دیگری واقعی بوده است و اتیان هر کدام، امر خودش را ساقط می‌کند. آنچه انجام شده اتیان

مأمور به ظاهری بوده و به همین جهت امر ظاهری نیز ساقط شده است و چون مأمور به واقعی انجام نشده، امر واقعی باقی

است.

2. مفردات به کار رفته در عنوان به چه معنا هستند؟

در عنوانی که مورد پذیرش قرار گرفت، به جای «امر» از «اتیان» استفاده شده و قید «علی وجهه» نیز نیامده است. در

مورد باقی مفردات نیز باید گفت:

«یقتضی» در بحث اول مسئله‌ی اجزاء به معنای ثبوتی یعنی علیت است و در بحث دوم و سوم به معنای اثباتی یعنی

دلالت است؛

و «اجزاء» به معنای لغوی یعنی «کفایت» است و معنای دیگری که برای «اجزاء» بیان شده‌اند نیز معنای

اصطلاحی آن نیستند، بلکه لوازم معنای لغوی آن هستند.³⁹⁷

(ب) مقدمه دوم: تفاوت بین بحث اجزاء، بحث مره و تکرار و بحث تبعیت ادا از قضا

کلام «مرحوم صاحب فصول»

396- در الفوائد (طبع جدید)، ص: 77.

397- اگر عنوان اول مورد پذیرش قرار بگیرد، «امر» اعم از ماده‌ی امر، هیئت امر و جمله‌ی خبری در مقام امر است، «یقتضی» به معنای «یدل» و «یکشف» است و «اجزاء» نیز به معنای «کفایت» است.

در هر سه بحث اجزاء، مره و تکرار و تبعیت ادا از قضا از این بحث می‌شود که آیا یک بار انجام دادن عمل کافی است یا خیر و به همین جهت نباید به هر سه مسئله پرداخت، بلکه تنها باید یکی از این مسائل طرح شوند و دو بحث دیگر از بحث‌های اصولی حذف شوند.

کلام «مرحوم آخوند»

با وجود شباهت‌هایی که بین این سه مسئله وجود دارد، نمی‌توان هر سه را در ضمن یک مسئله بحث کرد؛ زیرا نحوه‌ی بحث و روش‌های بحث در هر یک از این مسائل متفاوت است. توضیح اینکه «مرحوم آخوند» ملاک تمایز علوم را به اغراض می‌داند و به نظر ایشان غرض طرح هر یک از این بحث‌ها با غرض طرح دیگری تفاوت دارد:

الف) غرض طرح بحث اجزاء بحث ملازمه‌ی عقلیه و بحث لفظی در مورد مدلول مأمور به اضطراری و ظاهری پاسخ به این سه سؤال است:

1. به لحاظ ثبوت اتیان مأمور با اجزاء و شرایط باعث سقوط امر خود می‌شود یا خیر؟

2. مدلول مأمور به اضطراری چیست؟

3. مدلول مأمور به ظاهری چیست؟

در این بحث ملازمه‌ی عقلیه به مدلول مأمور به اضطراری و ظاهری ضمیمه شده و پاسخ مسئله‌ی اجزاء را روشن می‌کنند. در نتیجه روش بحث در این مسئله توجه به ملازمه‌ی عقلیه و ضمیمه شدن آن به صغرای مدلول مأمور به اضطراری و ظاهری است.

ب) غرض طرح بحث ادا و قضا بحث لفظی و پاسخ به این سؤال است: آیا مطلوب وحدت دارد یا متعدد است؟ یعنی تعلق امر به واجب موقت ظاهر در وحدت مطلوب (عمل در وقت خاص) است یا ظاهر در تعدد مطلوب (عمل و قرار گرفتن آن در وقت خاص) است؟

ج) غرض طرح بحث مره و تکرار نیز بحث لفظی و پاسخ به این سه سؤال است:

1. آیا هیئت یا ماده‌ی امر دال بر مره و تکرار هستند یا خیر؟

2. اگر هیئت و ماده ظهوری نداشته باشند، در صورتی که مولا بیان زائدی نداشته باشد و خطاب مطلق باشد، مقتضای ظهور اطلاق کلامی یا مقامی چیست؟

3. مقتضای ادله‌ای که برای فور بیان شده چیست؟

بنابراین طرح هر بحث به جهت غایتی است که با غایت طرح بحث دیگر متفاوت است و هر یک از این بحث‌ها حذف شوند، برخی از مواردی که باید در اصول نسبت به آنها بحث شود و اتخاذ مبنا صورت بگیرد نیز حذف می‌شوند.

کلام «مرحوم نائینی»³⁹⁸

ایشان:

کلام «مرحوم آخوند» را می‌پذیرند؛ یعنی معتقدند:

بحث اجزاء بحثی عقلی به ضمیمه‌ی بحث‌هایی لفظی است؛

و دو بحث دیگر بحث لفظی هستند که با بحث‌های لفظی مطرح شده در اجزاء نیز تفاوت دارند؛

اما به جهت اینکه تمایز علوم را به موضوعات می‌دانند، تمایز بین بحث‌ها را با همین معیار بیان می‌کنند.

طبق کلام ایشان موضوع بحث مره و تکرار و بحث ادا و قضا بر موضوع اجزاء تقدم دارد. توضیح اینکه:

در مسئله‌ی مره و تکرار از این بحث می‌شود که قید مره یا تکرار در هیئت یا ماده‌ی امر اخذ شده است یا خیر. در این مسئله قائل به یکی از این دیدگاه‌ها خواهیم شد: اخذ شدن مره، اخذ شدن تکرار، جواز تراخی به دلیل اطلاق کلامی یا مقامی و در هر صورت پس از پاسخ به این مسئله، این سؤال مطرح می‌شود که اگر مأمور به با اجزاء و شرایط خود اتیان شود امر ساقط می‌شود یا خیر؛

و در مسئله‌ی ادا و قضا از این بحث می‌شود که مطلوب واحد است یا متعدد که هر پاسخی به این مسئله داده شود، پس از آن این سؤال مطرح می‌شود که اگر مأمور به با اجزاء و شرایط خود اتیان شود امر ساقط می‌شود یا خیر.

در نتیجه سؤال بحث اجزاء به لحاظ موضوع متأخر از سؤال بحث مره و تکرار و بحث ادا و قضا است و چون موضوع‌ها متفاوت است، لزوماً باید به صورت مستقل مطرح شود.

علت اشتباه «مرحوم صاحب فصول» این است که اگر (بر فرض) کسی قائل به تکرار شود و تکرار را همیشگی بداند، نتیجه‌ی کلام او با قول به عدم اجزاء اتیان مأمور به نسبت به امر خودش یکسان خواهد بود. این شباهت در نتیجه باعث شده

که «مرحوم صاحب فصول» رأی به یکی بودن این مسائل بدهد، درحالی که این مسائل علاوه بر غایت و روش، به لحاظ موضوع نیز تفاوت دارند.³⁹⁹

کلام «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» تمایز علوم را به تمایز اغراض می دانند و به همین دلیل همانند «مرحوم آخوند» این اشکال را به «مرحوم صاحب فصول» وارد می کنند که غرض هر یک از این مباحث با غرض باقی تفاوت دارد و به همین دلیل باید به صورت مستقل مطرح شوند.

«مرحوم آقا ضیاء» این نکته را نیز اضافه می کنند که اگر همانند «مرحوم آخوند» اقتضاء را در بحث اجزاء ثبوتی و به معنای علیت و تأثیر بدانیم، جایی برای طرح کلام «مرحوم صاحب فصول» نمی ماند؛ زیرا در بحث مره و تکرار علیت مطرح نمی شود و بحث ثبوتی نیست، بلکه اثباتی است و در این مورد است که هیئت امر، ماده ای امر یا قرینه ی خارجی دلالت بر مره یا تکرار هست یا خیر و اگر مره یا تکرار قید نیستند، اطلاق کلامی یا مقامی دلالت بر جواز تراخی دارد یا خیر. همچنین بحث تبعیت قضا از ادا علاوه بر اینکه از جهت غرض با بحث اجزاء تفاوت دارد، از جهت موضوع نیز متفاوت است. توضیح اینکه:

موضوع بحث اجزاء اتیان مأمور به است؛ یعنی در این مسئله از این مطلب بحث می شود که اتیان مأمور به ظاهری یا اضطراری پس از کشف خلاف یا رفع اضطرار مجزی است یا خیر؛ اما موضوع بحث تبعیت قضا از ادا عدم اتیان مأمور به است. کلام «مرحوم بروجردی»

ایشان در مورد تفاوت بین این سه مسئله کلام «مرحوم آخوند» را می پذیرند و معتقدند این مسائل به جهت تفاوت اغراض، متفاوت اند:

در مسئله ی اجزاء از وجود یا عدم ملازمه ی عقلیه بین اتیان مأمور به و سقوط اعاده و قضا بحث می شود؛ در مسئله ی مره و تکرار تعیین مأمور به شرعی مطرح شده و این مسئله مورد بحث قرار می گیرد که از ماده یا هیئت امر، مره یا تکرار فهمیده می شود یا خیر؛ و در مسئله ی تبعیت قضا از ادا دلالت صیغه ی امر و دلالت آن بر وحدت یا تعدد مطلوب بحث می شود. نکته: ایشان پس از این بیان، این نکته را نیز متذکر می شوند که مسئله ی اجزاء و مسئله ی تبعیت قضا از ادا هیچ شباهتی به هم ندارند؛ زیرا:

فرض بحث در مسئله ی اجزاء این است که مکلف تکلیف را در زمان خودش انجام داده است و سپس این سؤال مطرح می شود که انجام تکلیف مستلزم اجزاء هست یا خیر؛

اما فرض بحث در مسئله ی تبعیت قضا از ادا این است که مکلف تکلیف را در زمان خود انجام نداده است و سپس این سؤال مطرح می شود که تکلیف:

به صورت وحدت مطلوب بوده است و در نتیجه امر به تکلیف دلالت بر قضا ندارد و قضا نیازمند به امر جدید است؛

یا به صورت تعدد مطلوب بوده است و در نتیجه امر به تکلیف دلالت بر قضا دارد و قضا نیازمند امر جدید نیست.

در نتیجه کلام «مرحوم صاحب فصول» مبنی بر یکی بودن این مسائل قابل پذیرش نیست. جمع بندی و بیان دیدگاه برگزیده

با توجه به اینکه تمایز علوم آلی را به اغراض آنها می دانیم، همانند «مرحوم آخوند» این سه بحث را به جهت تفاوت اغراض آنها متفاوت می دانیم. همچنین همان گونه که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم بروجردی» آمده است، اصولاً بین مسئله ی اجزاء و مسئله ی تبعیت قضا از ادا اشتراکی وجود ندارد؛ زیرا:

فرض در مسئله ی اجزاء، اتیان تکلیف است؛

و فرض در مسئله ی تبعیت قضا از ادا، عدم اتیان تکلیف است.

ج) موضع اول بحث اجزاء: اجزاء یا عدم اجزاء اتیان مأمور به نسبت به امر خود کلام «مرحوم آخوند»

399- ایشان در ادامه می فرمایند بحث های اجزاء در سه مسئله مطرح می شود: اجزاء اتیان مأمور به نسبت به امر خودش، اجزاء اتیان مأمور به اضطراری نسبت به امر واقعی و اجزاء اتیان مأمور به ظاهری نسبت به امر واقعی. مسئله ی اول کبرایی است که در هر سه مورد تکرار می شود و اگر کسی در این مسئله منکر اجزاء شود، در دو مسئله ی دیگر نیز منکر اجزاء خواهد شد.

مطرح شدن این بحث با وجود وضوحی که دارد به جهت مخالفت «ابوهاشم جبایی»⁴⁰⁰ و اعتقاد او به این مطلب است که اطاعت مأمور به مسقط تکلیف نیست. طبق نقل «علامه حلی» وی با بیان این مثال که حج فاسد مأمور به است، اما اتیان آن مجزی نیست، منکر اجزاء شده است. به عقیده «جبایی» این مطلب نشان می‌دهد که در برخی موارد مأمور به انجام می‌شود، اما اجزاء حاصل نمی‌شود و در نتیجه اتیان مأمور به، به لحاظ عقلی ملازمه‌ای با اجزاء ندارد.

اشکال «علامه حلی» به این کلام این است که در این کلام تقسیم امر به واقعی، اضطراری و... لحاظ نشده و به مواردی توجه شده است که مأمور به ظاهری انجام شده است و اجزاء از امر واقعی صورت نگرفته است؛ در حالی که مدعا این است که اتیان مأمور به نسبت به امر خودش مجزی است.⁴⁰¹

«مرحوم آخوند» می‌فرماید کلام «جبایی» مورد پذیرش نیست و در عین حال نمی‌توان گفت همیشه اتیان مأمور به باعث اجزاء و سقوط تکلیف است، بلکه باید گفت اتیان مأمور به نسبت به امر خود:

گاهی علت تامه‌ی حصول غرض اقصی⁴⁰² است. در این صورت اتیان عمل باعث سقوط امر می‌شود؛

گاهی علت تامه‌ی حصول غرض اقصی نیست؛ یعنی با اتیان، غرض اقصی تأمین نمی‌شود. به‌طور مثال اگر مولایی به بنده‌ی خود دستور آب آوردن را بدهد، در صورتی که عبد این امر را انجام دهد، اما قبل از نوشیدن آب، آب ریخته شود، اتیان امر باعث سقوط امر نمی‌شود؛

و گاهی نمی‌دانیم علت تامه‌ی حصول غرض اقصی است یا خیر. در این صورت بقاء غرض اقصی استصحاب شده و نتیجه‌ی آن جواز انجام دوباره‌ی فعل است، نه لزوم انجام آن. علت این مطلب آن است که همان‌گونه که به تأمین شدن غرض اقصی و در نتیجه سقوط امر علم نداریم، به بقاء غرض اقصی و در نتیجه لزوم انجام دوباره نیز علم نداریم

و به همین جهت با استصحاب، جواز به معنی الاعم ثابت می‌شود.⁴⁰³ نکته: همان‌گونه که در بحث‌های قبل گفته شد:

اینکه ملاک امر غرض اقصی است مورد پذیرش است؛

اما اینکه «مرحوم آخوند» به جهت بقاء غرض اقصی حکم به بقاء امر می‌کنند، مورد پذیرش نیست، بلکه باید گفت:

اتیان مأمور به با اجزاء و شرایطی که دارد، باعث سقوط امر می‌شود،

اما از آنجایی که منشأ امر غرض اقصی است، به حکم عقل بقاء غرض باعث حدوث امر لزومی جدید و وجوب

اتیان فرد دوم می‌شود.⁴⁰⁴

در نتیجه نظر نهایی همانند نظر «مرحوم آخوند» است؛ یعنی:

اگر به حصول غرض اقصی علم داشته باشیم، اجزاء حاصل می‌شود؛

اگر به عدم حصول غرض اقصی علم داشته باشیم:

همانند «مرحوم آخوند» خواهیم گفت انجام دوباره‌ی عمل لازم است؛

اما انجام دوباره‌ی عمل را نه به جهت بقاء امر اول، بلکه به جهت حدوث امر دوم می‌دانیم؛

و اگر نسبت به حصول یا عدم حصول غرض اقصی شک داشته باشیم:

همانند «مرحوم آخوند» با استصحاب، جواز بالمعنی الاعم را ثابت می‌دانیم؛

400- متوفای 321 و هم‌جورهی «حسین بن روح نوبختی».

401- تهذیب الوصول الی علم الأصول، ص: 115.

402- غرض ادنی مربوط به عبد است و همان اتیان مأمور به با اجزاء و شرایط خود است و غرض اقصی مربوط به مولا است و همان داعی بر صدور امر و منشأ صدور آن است. غرض اقصی همان مصلحت و مفیده‌ای است که مولا به آن علم دارد و بر اساس آن امر یا نهی را صادر می‌کند. البته غرض اقصی لزوماً غرض اصیل نیست، بلکه در غالب موارد غرض مقدمی برای رسیدن به امر بالاتری مانند قرب به خداوند متعال باشد و می‌تواند غرض اصیل باشد. پس غرض اقصی همان غرض اصیل نیست. غرض اصیل مقصود بالذات است که طبق کلام برخی معرفت به خداوند متعال است و طبق نظر عده‌ای دیگر قرب به اوست و غرض اقصی، غرض صدور امر است.

403- در این مسئله استصحاب لزوم تحصیل غرض جاری نمی‌شود؛ زیرا استصحاب فرد آن به جهت عدم بقاء موضوع ممکن نیست و استصحاب کلی تحصیل غرض، استصحاب کلی قسم سوم خواهد بود؛ زیرا در گذشته قطعاً فردی از لزوم انجام شده است، اما چون نمی‌دانیم این فرد باعث حصول غرض شده است یا نه، احتمال حدوث فردی دیگر و در نتیجه حصول لزومی دیگر می‌رود. همچنین نمی‌توان گفت «لزومی محقق شده است و شک داریم که با انجام یک فرد امر ساقط شده است یا خیر و در این صورت باید فرد دوم، سوم و... را نیز انجام داد». این مطلب به این جهت صحیح نیست که مستلزم تسلسل لزوم می‌شود و کسی قائل به تسلسل لزوم نیست.

404- اگر دیدگاه «مرحوم آخوند» و دیدگاه برگزیده (ملاک امر غرض اقصی است) پذیرفته شود، این کلام که «اتیان نماز تنها یک بار واجب است، ولی اگر کسی در حصول مصلحت تردید کرد می‌تواند فرد دوم، سوم و... را اتیان کند» صحیح خواهد بود؛ اما اگر دیدگاه مشهور مورد پذیرش قرار بگیرد (طبق کلام «مرحوم خویی» غرض ادنی مهم است و غرض اقصی مربوط به مولا است و طبق «مرحوم اصفهانی» غرض اقصی ملاک امر است، اما بین غرض ادنی و غرض اقصی علیت تامه وجود دارد) باید گفت جواز اتیان نماز بعدی تنها به میزانی که در روایات ذکر شده ثابت می‌شود. مفاد این روایات نیز این است که اگر شخصی نماز را به صورت فرادا خواند، می‌تواند پس از تشکیل نماز جماعت، دوباره نماز را با جماعت و تنها یکبار دیگر بخواند.

و عدم حکم به وجوب نسبت به مبنای اخذ شده واضح‌تر است؛ زیرا در این مورد قائل به سقوط امر اول و حدوث امر جدید شده‌ایم و در صورت شک، استصحاب عدم حدوث امر جدید (در صورت جریان استصحاب در شبهات حکمیه) یا برائت از امر جدید جاری می‌شود.⁴⁰⁵

بنابر این طبق دیدگاه برگزیده این کلام قدما که «اتیان مأمور به باعث سقوط امر می‌شود» صحیح خواهد بود.⁴⁰⁶

کلام «مرحوم نائینی»

اشکال ثبوتی به کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» غرض اقصی را مهم دانستند و اجزاء یا عدم اجزاء را وابسته به تحصیل یا عدم تحصیل غرض اقصی دانستند، درحالی‌که آنچه اهمیت دارد غرض ادنی است.

این کلام ایشان به لحاظ ثبوت مورد پذیرش نیست و باید گفت تطبیق، قهری است و اجزاء، عقلی است؛ یعنی زمانی که مولا به طبیعتی امر می‌کند:

تطبیق طبیعت بر افراد خود قهری است؛

و مسقط تکلیف بودن اطاعت عقلی است.⁴⁰⁷

غرض اقصی مربوط به شارع است و آنچه برای مکلف اهمیت دارد، اطاعت است که به لحاظ عقلی مسقط تکلیف است. طبق این مبنا کلام منسوب به «جبایی» را به هیچ عنوان نمی‌توان پذیرفت و اطاعت یعنی اتیان مأمور به عقلاً باعث سقوط امر و اجزا است.

این احتمال وجود دارد که مراد از عدم اجزاء در این بحث، تبدیل امتثال باشد. توضیح اینکه پس از انجام مأمور به و سقوط امر این سؤال پیش می‌آید که آیا امتثال دوم نیز لازم است یا خیر. پرداختن به این بحث به جهت توجه به مثال‌هایی مانند امر به آوردن آب و ریختن آن قبل از نوشیدن مولا بوده است. در چنین مواردی لزوم تهیه دوباره‌ی آب به صورت وجدانی درک می‌شود و به همین علت گفته می‌شود اتیان عمل مجزی نبوده و تبدیل امتثال لازم است.

در پاسخ به مسئله تبدیل امتثال باید گفت طبق قاعده با انجام مأمور به تکلیف تمام می‌شود، اما اگر قرینه‌ای یافت شد که مولا تکلیف دیگری را نیز بر عهده‌ی مکلف گذاشته است، باید امتثال دوم نیز انجام شود و در صورت نبود قرینه، امتثال دوم نه تنها لازم، بلکه جایز نیست؛ زیرا انجام دوباره‌ی عمل تشریع خواهد بود.

در مواردی مانند ریختن آب قبل از نوشیدن مولا نیز بر وجود تکلیف دوم، قرینه وجود دارد و به همین جهت همین قرینه می‌توان غرض یا قسمتی از غرض را باقی دانست.

اشکال اثباتی به کلام «مرحوم آخوند»

حتی اگر به لحاظ مقام ثبوت کلام «مرحوم آخوند» پذیرفته شود، به لحاظ مقام اثبات نمی‌توان این کلام را پذیرفت؛ یعنی حتی اگر غرض اقصی را مهم بدانیم، چون با رجوع به ادله نمی‌توان غرض اقصی را به دست آورد، نمی‌توان ملاک تکلیف را غرض اقصی دانست و باید به غرض ادنی اکتفا کرد. البته اگر در جایی قرینه‌ای بود که تکلیف دیگری را ثابت کرد، امتثال دوم نیز واجب خواهد بود، اما بدون قرینه نمی‌توان حکم به وجوب امتثال دوم نمود.

بررسی روایات مورد استشهاد «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» برای اثبات کلام خویش به روایاتی استشهاد کردند که طبق آنها گرچه مأمور به با اجزاء و شرایط خود انجام شده است، اما می‌توان دوباره عمل را انجام داد.

این کلام پذیرفته نیست؛ زیرا این روایات در مقام اعطاء ثواب هستند و مربوط به امتثال دوباره‌ی یک عمل نیستند. همچنین در این مورد تنها باید به مورد روایت (خواندن نماز به صورت فرادا و سپس تکرار آن به صورت جماعت و همچنین تکرار دوباره‌ی نماز توسط امام) اکتفا کرد و در دیگر موارد (شخصی که امام بوده در جماعت دوم به عنوان مأموم شرکت کند، یا نماز دوم را به صورت فرادا بخواند یا اینکه شخصی پس از خواندن نماز فرادا نماز دوم را نیز فرادا بخواند) تکرار عمل نه تنها لازم، بلکه جایز نیز نیست. همچنین تکرار عمل تنها برای بار دوم جایز است و بیش از آن پذیرفته نیست.

کلام استاد

«مرحوم نائینی» برهانی بر استحاله‌ی انجام دوباره‌ی عمل ذکر نمی‌کنند و کلام «مرحوم آخوند» را به جهت اشکال ثبوتی و اثباتی نمی‌پذیرند؛ اما دو اشکال به کلام «مرحوم نائینی» وارد است:

405- نسبت به جواز برائت جاری نمی‌شود؛ زیرا برائت در مورد احکام الزامی است. همچنین استصحاب عدم جعل نیز نسبت به جواز بالمعنی الاعم جاری نمی‌شود؛ زیرا جواز بالمعنی الاعم نیازی به جعل ندارد.

406- البته با توجه به عبارتی از «مرحوم آخوند» شاید بتوان گفت ایشان نیز قائل به سقوط امر هستند و منظور ایشان از عدم سقوط امر، عدم سقوط غرض باشد: «فإن الأمر بحقیقه و ملاکه لم یسقط بعد» کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 83. همان‌گونه که بیان شد، امر موضوعیت ندارد، بلکه صرفاً طریق به غرض اقصی است و حقیقت تکلیف نیز همان غرض اقصی است و شاید عبارت «بحقیقه و ملاکه» به همین مطلب اشاره داشته باشد.

407- این مبنا گرچه اجماعی نیست، اما مبنای رایج است.

1. طبق کلام «مرحوم نائینی» اطاعت به حکم عقل مسقط تکلیف است، در حالی که همان گونه که گفته شد حقیقت تکلیف غرض اقصی بوده و امر تنها طریقی به غرض اقصی است و تا زمانی که غرض اقصی باقی باشد، امر (امر اول طبق کلام «مرحوم آخوند» و امر دوم طبق دیدگاه برگزیده) نیز باقی است. در نتیجه به لحاظ ثبوتی کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و غرض اقصی می تواند ملاک تکلیف باشد.

2. طبق کلام «مرحوم نائینی» به لحاظ اثبات دلیلی بر انجام دوباره ی عمل نیست و روایاتی که در این باب ذکر شده اند، تنها انجام دوباره ی عمل را در برخی شرایط جایز می دانند؛ در حالی که برخی از روایات دال بر دیدگاه برگزیده هستند و این مطلب را می رسانند که جواز انجام دوباره ی عمل منحصر در موارد خاصی نیست: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع أَنِّي أَخْضُرُ الْمَسَاجِدَ مَعَ جِيرَتِي وَ غَيْرِهِمْ فَيَأْمُرُونِي بِالصَّلَاةِ بِهِمْ وَ قَدْ صَلَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَهُمْ قَرِيبًا صَلَّى خَلْفِي مَنْ يَفْتَدِي بِصَلَاتِي وَ الْمُسْتَضْعَفُ وَ الْجَاهِلُ وَ أَكْرَهُ أَنْ أَتَقَدَّمَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ لِحَالٍ مَنْ يَصَلِّي بِصَلَاتِي مِمَّنْ سَمِيتُ لَكَ فَأْمُرَنِي فِي ذَلِكَ بِأَمْرِكَ أَنْتَهَى إِلَيْهِ وَ أَعْمَلُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ صَلِّ بِهِمْ».⁴⁰⁸ راویان این روایت طبق تمامی مبانی مورد پذیرش هستند و این روایت طبق تمامی مبانی صحیح است. در این روایت شخص از امام رضا علیه السلام سؤال می کند که از من درخواست می شود که به عنوان امام جماعت نماز را اقامه کنم در حالی که قبلاً نماز خود را خوانده ام. در این سؤال گفته نشده که نماز قبلی به صورت فرادا یا جماعت خوانده شده است: «وَ قَدْ صَلَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَهُمْ» و «وَ أَكْرَهُ أَنْ أَتَقَدَّمَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ». همچنین امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ، تفصیل را مطرح نمی کنند و تنها می فرمایند: «صَلِّ بِهِمْ».

اگر فرادا خواندن نماز اول یا... برای جواز نماز دوم شرط بود، امام علیه السلام باید در جواب بین این صور تفصیل را مطرح می کردند؛ در حالی که چنین تفصیلی مطرح نشده است و در سؤال نیز چنین تفصیلاتی مطرح نشده است.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان کلام «مرحوم آخوند» (علم به احراز غرض اقصی، علم به عدم احراز غرض اقصی و شک در احراز غرض اقصی) را در این زمینه ذکر می کنند و می فرمایند باید به جای استفاده از غرض ادنی، از تعبیر «موافقت و ایجاد مأمور به» و به جای استفاده از غرض اقصی از «غرض داعی بر امر به فعل» استفاده کرد. طبق این تعبیر سه مقامی که در کلام «مرحوم آخوند» ذکر شد به این نحو تغییر می یابد:

حالت اول: ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر است؛

حالت دوم: ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر نیست؛

حالت سوم: اینکه ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر باشد مشکوک است.

به نظر ایشان این بحث که اتیان مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر است، یا علت تامه ی آن نیست یا در علت تامه بودن و نبودن آن شک داریم، بحثی ثبوتی و بحث از علیت است. در نتیجه این بحث، بحثی عقلی است و باید پاسخ آن را با مراجعه به قواعد عقلی به دست آورد. در این مورد باید گفت:

در حالت اول (جایی که ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر است)، با ایجاد مأمور به غرضی که داعی بر امر بود نیز تأمین می شود و در این صورت طبق حکم عقل تکلیفی وجود ندارد و آوردن فرد دوم لغو است و حتی اگر به قصد امتثال باشد، حرمت تشریعی نیز خواهد داشت؛

در حالت دوم (جایی که ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر نیست)، عقل این گونه حکم می کند که مولا انجام دوباره عمل را از مکلف طلب کرده است و این حکم لفظی نیست، بلکه لبی است؛ زیرا عقل می داند که ایجاد مأمور به (آوردن آب) غرض اصلی نبوده است، بلکه غرض اصلی شیء دیگری (رفع تشنگی) بوده که تأمین نشده است؛

در حالت سوم (اینکه ایجاد مأمور به علت تامه ی حصول غرض داعی بر امر باشد مشکوک است)، نمی توان مکلف را ملزم به انجام دوباره ی عمل کرد؛ زیرا در اصل تکلیف شک داریم. در عین حال نمی توان به ساقط شدن غرض حکم کرد و به همین جهت باید گفت غرض هنوز باقی است، اما داعویت آن در حد الزام نیست و جواز اتیان باقی است. در نتیجه باید بین «فعلیت امر» و «فاعلیت امر» تفکیک شود. فعلیت امر موجب وجوب می شود و در جایی است که مکلف هنوز فعل را انجام نداده است و فاعلیت امر انگیزه ی انجام دوباره فعل هر چند به صورت غیر الزامی است که در جایی که در حصول غرض شک داریم، فعلیت امر وجود ندارد اما فاعلیت امر وجود دارد.

«مرحوم آقا ضیاء» علاوه بر بیان این مطالب که در کلام «مرحوم آخوند» نیز آمده بود دو مطلب دیگر را نیز بیان می کنند:

1. ایشان معتقد است که برای روشن شدن حکم عمل، در حالت دوم باید بحث مقدمه ی واجب نیز مطرح شود، در حالی که «مرحوم آخوند» این بحث را مطرح نکرده اند. ایشان می فرمایند:

برخی همانند «مرحوم آخوند» معتقدند مقدمه‌ی واجب به‌طور مطلق واجب است؛

اما برخی معتقدند خصوص مقدمه‌ی موصله واجب است که از این بین:

برخی همانند «شیخ انصاری» مقدمه‌ی موصله را به معنای مقدمه‌ای می‌دانند که به قصد رسیدن به ذی‌المقدمه انجام می‌شود؛

و برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» مقدمه‌ی موصله را معنای مقدمه‌ای می‌دانند که باعث تحقق خارجی ذی‌المقدمه می‌شود.

علت لزوم طرح بحث مقدمه‌ی واجب در این مسئله این است که اگر کسی تنها مقدمه‌ی موصله را واجب بداند، در صورتی که مبنای «مرحوم صاحب فصول» را داشته باشد، این‌گونه حکم خواهد کرد که تا ذی‌القلمه (غرض اصیل) در خارج محقق نشود، مأمور به اتیان نشده است.

«مرحوم آقا ضیاء» می‌فرمایند از آنجایی که این بحث باید با قواعد عقلی بررسی شود و می‌دانیم امر موضوعیت ندارد، بلکه طریقت به غرض داعی بر امر دارد، در صورتی که غرض داعی بر امر (رفع عطش) تأمین نشود:

طبق مبنایی که مطلق مقدمه‌ی واجب را واجب می‌داند؛ یعنی معتقد است چه ذی‌المقدمه محقق شود و چه محقق نشود، مقدمه‌ی واجب، واجب است،⁴⁰⁹ با انجام مقدمه (آوردن آب) واجب انجام شده و امر مقدمی ساقط شده است و تنها در صورتی که ذی‌المقدمه محقق نشود، مکلف موظف به انجام دوباره عمل است. طبق این مبنا در صورت عدم تحقق ذی‌المقدمه انجام دوباره عمل واجب است و تعدد مأمور به پدید می‌آید؛

و طبق مبنای «مرحوم صاحب فصول»، اصلاً واجب انجام نشده و همچنان باقی است. طبق این مبنا مأمور به متعدد نیست، بلکه یک مأمور به وجود دارد که هنوز باقی است.

در نتیجه در جایی که ایجاد مأمور به علت تامه‌ی حصول غرض داعی بر امر نیست، باید مسلک مقدمه‌ی واجب نیز مورد بررسی قرار بگیرد و به نقش آن در بحث اجزاء توجه شود.

2. ایشان معتقد است اتیان مأمور به با اجزاء و شرایطی که دارد با غرض اقصی مرتبط است؛ زیرا در غیر این صورت اصلاً امر مولا به اتیان مأمور به تعلق نخواهد گرفت، اما علاوه بر علیت تامه بودن یا نبودن اتیان مأمور به نسبت به حصول غرض، باید بحث مقتضی نیز بررسی شود. به‌طور مثال آب بردن برای مولا علت تامه‌ی رفع عطش نیست، اما مقتضی آن هست که این امر نیز باید مورد توجه قرار بگیرد.

البته به دلیل موجود بودن ظهور اولیه در موارد شک نیازی به رجوع اصول عملیه نیست. توضیح اینکه با بررسی موارد مختلف روشن می‌شود که ظهور اولیه در این است که اتیان مأمور به با اجزاء و شرایط خود، مقتضی حصول غرض اقصی است و اگر قرینه‌ای یافت نشد، می‌توان اصل را بر عدم مانع دانست و وجوب تکلیف دوم را نفی کرد. به‌طور مثال اگر مکلف آب بردن را انجام داد، اما از نوشیدن یا نوشیدن آب اطلاع پیدا نکرد، لزومی به انجام دوباره‌ی عمل نیست؛ زیرا:

مقتضی محقق شده است؛

مانعی که جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد نیز نیامده است؛

و اصل بر عدم مانع است.

در نتیجه انجام دوباره‌ی عمل لازم نیست، بلکه اگر قرینه‌ای نباشد به جهت احتمال حرمت تشریعی انجام دوباره جایز نیست. در مورد انجام دوباره‌ی نماز فرادا به صورت جماعت نیز می‌توان گفت که علیت تامه بودن نماز فرادا برای حصول غرض احراز نشده است، اما مقتضی حصول غرض اقصی بودن وجود دارد و در نتیجه تنها به مقداری که روایات تکرار نماز را جایز بدانند، می‌توان قائل به جواز تکرار شد و نمی‌توان آن را به صورت‌های دیگر تعمیم داد.

نکته: «مرحوم آقا ضیاء» در مورد کلام «جبایی» می‌فرمایند باید این کلام مورد بررسی قرار بگیرد و این احتمال وجود دارد که وی در جایی که اتیان عمل علت تامه‌ی حصول غرض نیست قائل به اجزاء شده است یا به این جهت قائل به عدم اجزاء شده است که قائل به مقدمه‌ی موصله بوده و معتقد بوده است چون اتیان مأمور به مقدمیت دارد، در صورتی که ایصال به ذی‌المقدمه احراز نشود، مقدمه ساقط نمی‌شود.

نکته: طبق مبنای «مرحوم آقا ضیاء» روایات دوباره خواندن نماز فرادا به صورت جماعت علی‌القاعده هستند و حکم به اکتفا به موارد مطرح شده در روایات در کلام ایشان با تعبیر «اللهم الا ان یقال» بیان شده است؛ ولی طبق مبنای «مرحوم نائینی» این روایات خلاف قاعده هستند و به همین دلیل ایشان تنها به مورد روایت اکتفا می‌کنند.

کلام «مرحوم بروجردی»

ایشان نیز همانند «مرحوم آقا ضیاء» این بحث را بحثی کاملاً عقلی می‌دانند و می‌فرمایند: حکم عقل این است که:

مولا مکلف را به اتیان عمل امر کرده است؛

و عمل نیز توسط مکلف اتیان شده است؛

در نتیجه بقاء امر تحصیل حاصل است.

در نتیجه با انجام مأمور به طبق همان وجهی که در کلام مولا آمده است، آن امری که به تکلیف خورده است (واقعی، ظاهری یا اضطراری) ساقط می‌شود.

به نظر ایشان تفصیلی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است نیز رد این مطلب نیست؛ یعنی:

به این معنا نیست که مکلف پس از امتثال اول باید امتثال دیگری نیز انجام دهد؛ زیرا امتثال دوم لغو و تحصیل حاصل است و اگر با انتساب به مولا باشد، حرمت تشریعی نیز دارد،

بلکه به این معنا است که مکلف می‌تواند امتثال را به امتثال دیگری تبدیل کند.

توضیح اینکه بین امتثال عقیب امتثال و تبدیل امتثال به امتثالی دیگر تفاوت دارد:

در امتثال عقیب امتثال مکلف امتثالی انجام داده است و سپس امتثال دومی نیز انجام می‌دهد. در اینجا اگر امتثال اول با همه‌ی اجزاء و شرایط انجام شده باشد، امتثال دوم لغو و یا حتی حرام خواهد بود؛

اما در تبدیل امتثال به امتثال دیگر، مکلف امتثالی انجام داده و امر نیز ساقط شده است، اما داعی بر امر هنوز باقی است و مکلف نیز توانایی تبدیل فرد قبلی امتثال (به فرد احسن یا به فرد مساوی به جهت یک غرض عقلایی) را دارد.

«مرحوم آخوند» معتقد است در چنین موردی اگر مکلف در حصول غرض اقصی شک داشته باشد، تبدیل امتثال برای او جایز خواهد بود و اگر عدم تأمین غرض اقصی را احراز کرده باشد، تبدیل امتثال برای او واجب خواهد بود.

نکته: علاوه بر «امتثال عقیب امتثال» و «تبدیل امتثال» باید به عنوان «هدم الامتثال» نیز توجه نمود. هدم الامتثال به این

معناست که شخص امتثال قبلی خود را از بین ببرد و سپس فرد جدیدی از امتثال را انجام دهد. به‌طور مثال شخصی که برای مولای خود آب آورده است، آن آب را ریخته و امتثال دیگری انجام می‌دهد. «آقای منتظری» در حاشیه‌ی تقریرات «مرحوم

بروجردی» می‌گوید: جواز تبدیل امتثال مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

مثالی که «مرحوم آخوند» ذکر می‌کنند و «مرحوم بروجردی» نیز آن را بیان می‌کنند، هدم الامتثال است؛ یعنی

شخصی آب را ریخته و امتثال مکلف را هدم نموده است و سپس مکلف آب دیگری را تهیه می‌کند؛

در حالی که مدعا این است که تبدیل امتثال جایز است.

به همین جهت «آقای منتظری» همان کلام «مرحوم نائینی» را در اینجا ذکر کرده و می‌گوید: اگر مولا به طبیعتی امر کند و

مکلف نیز فردی از آن را محقق نمود، آن طبیعت قهراً بر فرد منطبق شده و امر ساقط می‌شود و این عمل به حکم عقل مجزی است.

در این مورد باید گفت تبدیل امتثال اعم از هدم امتثال است؛ یعنی مدعای «مرحوم آخوند» و «مرحوم بروجردی» و مثالی که برای آن بیان می‌کنند صحیح بوده و مثالی که در کلام ایشان آمده نیز یکی از مصادیق تبدیل امتثال است و اشکالی که «آقای

منتظری» و همچنین «شهید صدر» به این کلام دارند نیز صحیح نیست.

توضیح اینکه ریشه‌ی بحث:

در تفاوت بین تبدیل امتثال و هدم امتثال نیست،

بلکه در این است که سقوط و بقاء تکلیف دایر مدار غرض است یا دایر مدار امر؛ که اگر همانند «مرحوم آخوند»

سقوط و بقاء تکلیف را دایر مدار غرض بدانیم:

در صورتی که مأمور به با تمامی اجزاء و شرایط اتیان شده و حصول غرض احراز شود، آوردن فرد دوم

لغو و یا حتی حرام خواهد بود،

در صورتی که بدانیم غرض تأمین نشده و امتثال اول هدم شده است، آوردن فرد دوم واجب (با امر جدید یا

بقاء امر سابق) خواهد بود؛

و در صورتی که مأمور به انجام شود و احتمال عقلایی بدهیم که غرض مولا تأمین شده و در لزوم آوردن

فرد دوم شک داشته باشیم، چون در اصل تکلیف شک شده است، برائت جاری می‌شود و برائت تنها لزوم

انجام دوباره‌ی عمل را نفی می‌کند نه جواز آن را و از آنجایی که جواز جعل مستقلی ندارد، استصحاب عدم

جعل نیز جاری نمی‌شود. برخلاف صورت قبل، این صورت تبدیل امتثال است؛ یعنی مکلف بدون هدم فرد

اول امتثال، فرد دوم را نیز اتیان می‌کند تا مولا هر کدام را که محبوب‌تر باشد برگزیند.

کلام «مرحوم حائری»

گرچه ثبوتاً می‌دانیم که هدف اصلی صدور امر ایجاد متعلق امر نیست، بلکه رسیدن به مصالح و اجتناب از مفاسد است، اما

آنچه امر داعی بر انجام آن می‌شود همان متعلق امر است. به همین جهت با آوردن متعلق امر، امر ساقط می‌شود و بقاء امر

تحصیل حاصل خواهد بود. در این صورت تنها می‌توان گفت اگر بقاء غرض احراز شود:

در صورتی که امتثال قبلی هدم شده و تأمین غرض با آن ممکن نیست، عقل این‌گونه حکم می‌کند که انجام فرد دوم لازم است و در این صورت امر جدیدی به انجام دوباره‌ی عمل تعلق می‌گیرد؛
و در صورتی که امکان تبدیل به فرد احسن وجود داشته باشد، عقل این‌گونه حکم می‌کند که انجام فرد احسن راجح است.

در نتیجه:

امر اول ساقط شده و بقاء آن تحصیل حاصل است؛
اما اینکه تکلیف باقی است یا خبر طبق حکم عقل مشخص می‌شود.
نکته: «مرحوم آخوند» جواز تبدیل امتثال به فرد دوم را حتی در صورتی که فرد دوم مساوی فرد اول باشد پذیرفتند؛⁴¹⁰ درحالی‌که همان‌گونه که بیان شد بقاء یا عدم بقاء تکلیف به حکم عقل است و به همین جهت نمی‌توان کلام ایشان را پذیرفت. توضیح اینکه طبق حکم عقل با اتیان متعلق، امر ساقط شده است و پس از سقوط امر تنها دو فرض باقی می‌ماند که عقل: در فرض هدم امتثال به لزوم انجام دوباره‌ی عمل حکم می‌کند؛
در فرض امکان اتیان فرد احسن به رجحان آوردن فرد احسن حکم می‌کند؛
و نسبت به انجام فرد مساوی یا پایین‌تر (و همچنین انجام فرد دوم در صورتی که اتیان مأمور به علت تامه‌ی حصول غرض اقصی باشد) حکم به انجام نمی‌دهد.
با این بیان تصور اشتباهی که ممکن است در این بحث پیش بیاید نیز برطرف می‌شود. برخی این‌گونه گمان کرده‌اند که حتی در صورت اتیان مأمور به با اجزاء و شرایط، ممکن است امر ساقط نشود؛ زیرا ممکن است عمل تعبدی باشد و قصد قربت نشده باشد. این کلام به این دلیل پذیرفته نیست که اتیان مأمور به با تمام اجزاء و شرایط به این معناست که تکلیف با تمامی شروط آن انجام شده است که:

اگر قصد قربت داخل در مأمور باشد، قید «علی وجهه» نشان می‌دهد که این شرط نیز رعایت شده است؛
و اگر قصد قربت داخل در اتیان باشد، قید «علی وجهه» نشان می‌دهد که مأمور به با شرایط خود انجام شده است.
جمع‌بندی و بیان دیدگاه برگزیده

در این بحث باید نسبت به سه مورد اتخاذ مبنا صورت گیرد:

1. اجزاء یا عدم اجزاء مأمور به از امر خود: در این مورد قائل به اجزاء هستیم و اصولاً با توجه به اینکه تمامی علمای شیعه در این مسئله قائل به اجزاء هستند و به ویژه با توجه به اینکه این مسئله در بغداد و در زمان غیبت صغری و نیابت «حسین بن روح نوبختی» نیز مطرح شده و همگی رأی به اجزاء داده‌اند، نمی‌توان رأی به عدم اجزاء داد. علاوه بر این «قاضی عبدالجبار» پس از مدتی با سفر به ری، این بحث را در این شهر نیز مطرح کرده و با مخالفت علمای این مکتب نیز روبرو می‌شود.

2. معیار امتثال: در این مسئله که مهم‌ترین مسئله‌ی این بحث است، باید به این مطلب پرداخت که:

الف) معیار امتثال امر است یا غرض؟ در این زمینه معتقدیم معیار امتثال، غرض داعی بر امر بوده و امر طریقی به آن غرض است.

ب) اگر معیار امتثال غرض است، بقاء غرض موجب ایجاد امر جدید می‌شود یا امر اول باقی است؟ در این زمینه نیز معتقدیم امر اول ساقط شده و بقاء غرض موجب ایجاد امر دیگری می‌شود که ایجاد امر جدید به حکم عقل است نه به سبب خطاب لفظی.

3. تفکیک بین «امتثال عقیب امتثال»، «تبدیل امتثال» و «هدم امتثال سابق و اتیان امتثال دوم»: در این مورد معتقدیم: مثال‌هایی که در مسئله‌ی اجزاء مطرح می‌شود:

در فرض احراز بقاء غرض از باب «هدم امتثال سابق و اتیان امتثال دوم» هستند؛

و در فرض شک در بقاء غرض از باب «تبدیل امتثال» هستند که در این فرض همانند «مرحوم آخوند» قائل به جواز تبدیل امتثال هستیم؛

و «تبدیل امتثال» اعم از «هدم امتثال» است.

4. جواز تبدیل امتثال: این مسئله باید در دو مقام ثبوت و اثبات مورد بحث قرار بگیرد.

به لحاظ ثبوتی در این زمینه اقوال متعددی وجود دارد:

برخی همانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» قائل به محال بودن تبدیل امتثال و معقول نبودن آن هستند؛

و برخی قائل به جواز تبدیل امتثال هستند که در این بین:

برخی همانند «مرحوم آخوند» حتی در صورت مساوی بودن فرد بعدی قائل به جواز تبدیل امتثال هستند،

و برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند در صورتی می‌توان حکم به جواز تبدیل امتثال کرد که احتمال احسن بودن فرد بعدی وجود داشته باشد.

معتقدیم کلام «مرحوم آقا ضیاء» در مورد این مسئله صحیح است؛ زیرا اگر احتمال احسن بودن فرد دوم در تحصیل غرض وجود نداشته باشد، آوردن فرد دوم لغو خواهد بود.

به لحاظ اثباتی نیز معتقدیم علاوه بر امکان، این مطلب در شریعت واقع نیز شده است. روایاتی که برای اثبات وقوع این مطلب به آنها تمسک شده است به 5 دسته تقسیم می‌شوند که:

3 دسته از آنها در مورد امتثال عقیب امثال هستند؛

و دو دسته دیگر مربوط به محل بحث هستند. به‌طور مثال روایت «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصَلَّى ثُمَّ ادْخُلُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»⁴¹¹ و روایت «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يَصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»⁴¹² دلالت بر جواز تبدیل امتثال هستند.

5. ثمره‌ی بحث جواز یا عدم جواز تبدیل امتثال: در «العروه الوثقی» مسئله‌ای مطرح شده که مثالی برای این بحث و ثمره‌ی آن است.

آن مسئله این است که اگر مکلف برای انجام حج خود نایب بگیرد آیا می‌تواند قبل از اتمام حج شخص دیگری را نیز به‌عنوان نایب خود قرار دهد یا خیر؟

از آنجایی که حج نایب اول به اتمام نرسیده است، جواز یا عدم جواز نیابت شخص دوم:

مثال جواز یا عدم جواز امتثال بعد از امتثال نیست،

بلکه مثال جواز یا عدم جواز تبدیل امتثال است.

همچنین از آنجایی که نیابت نایب اول ابطال نشده است، جواز یا عدم جواز نیابت شخص دوم:

مثال عدم امتثال و اتیان امتثال دوم نیست،

بلکه مثال جواز یا عدم جواز تبدیل امتثال است.

این مثال باید از هر دو جهت اصولی و فقهی مورد بررسی قرار بگیرد:

از جهت اصولی:

برخی همانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» که در مقام ثبوت قائل به استحاله هستند دو نایب گرفتن را جایز نمی‌دانند؛

و برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء»، «سید یزدی» و «مرحوم امام» حکم به جواز آن می‌دهند؛

و از جهت فقهی برای روشن شدن حکم باید مسئله‌ای را بررسی کرد. توضیح اینکه ثمره‌ی بحث جواز یا عدم جواز تبدیل امتثال در فرضی است که امکان تحصیل غرض اقصی باقی باشد. به همین جهت:

برخی همانند «مرحوم امام» گرچه به لحاظ اصولی تبدیل امتثال را جایز می‌دانند، اما به لحاظ فقهی معتقدند

به جهت تأسیسی بودن حج و علم نداشتن مکلفین به ملاکات آن، نمی‌توان امکان تحصیل غرض اقصی را

احراز کرد و به همین جهت نیابت دوم را در صورتی جایز می‌دانند که هر دو نایب حج را همزمان به تمام

برسانند؛

و برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» و «صاحب عروه» نیابت دوم را نیز جایز می‌دانند که این مطلب نشان

می‌دهد ایشان مشکل اثباتی را نیز حل کرده‌اند. البته روش حل این مشکل در کلام ایشان نیامده است و این

امکان وجود دارد که ایشان نیز همانند «مرحوم حائری» (به نقل از «مرحوم مرتضی حائری») معتقد به

امکان احراز بقاء غرض در تاسیسات باشند؛

و از آنجایی که بدون خطاب شارع امکان احراز بقاء غرض در تاسیسات را ممکن نمی‌دانیم، با استصحاب این

مسئله را حل می‌کنیم. توضیح اینکه غرض اقصی وجود داشته و چون هنوز رافعی نیامده است، جواز اتیان

فرد دوم اثبات می‌شود.⁴¹³ البته همان‌گونه که گفته شد حکم به جواز در صورتی است که احتمال احسن بودن

فرد دوم وجود داشته باشد.

(د) موضع دوم بحث اجزاء: اجزاء یا عدم اجزاء اتیان مأمور به اضطراری نسبت به مأمور به اختیاری

411- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 379؛ روایت شماره‌ی 2.

412- وسائل الشیعة، ج 8، ص: 401.

413- غرض اقصی در ابتدا مقتضی لزوم امتثال است، اما استصحاب غرض اقصی پس از نایب شدن شخص اول تنها جواز اتیان فرد دوم را اثبات می‌کند.

مثال معروف این بحث این است که مکلف نماز خود را با تیمم می‌خواند و سپس در داخل یا خارج وقت آب پیدا می‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مأمور به اضطراری که با تمام اجزاء و شرایط خود انجام شده است (نماز با تیمم) نسبت به مأمور به اختیاری (نماز با وضو) مجزی است یا مجزی نیست و نیاز به اعاده یا قضای نماز است. کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» این مسئله را در دو مقام ثبوت و اثبات مطرح کرده و به بحث‌های دیگری مانند بدار نیز می‌پردازند. مطلب اول: بحث در مقام ثبوت

در این مقام باید حالاتی را که ممکن است نسبت به امر اضطراری حاصل شود بررسی نمود. امر اضطراری به لحاظ مقام ثبوت چهار حالت دارد:

1. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد تمامی ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد. اصطلاحاً این قسم تسویه در ملاک نام دارد. مثالی که در کلام بسیاری از علما برای این قسم بیان شده، تقیه‌ی مداراتی است. توضیح اینکه از روایاتی مانند «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّغَةِ الْأُولَى كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»⁴¹⁴ این مطلب برداشت می‌شود که مکلف هر مصلحتی را از نماز جماعت اختیاری به دست می‌آورد، در ظرف اضطرار و تقیه از نماز جماعتی که به جهت تقیه‌ی مداراتی با عامه خوانده شده است کسب می‌کند. 2. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد و باقی ملاک قابل کسب نیست.⁴¹⁵ این قسم اصطلاحاً تسویه در فراغ نام دارد. به نظر مشهور تیمم بدل از غسل از این قسم است؛ یعنی اگر مکلف به جای غسل جنابت تیمم بدل از غسل انجام دهد، تمام ملاک را کسب نمی‌کند، بلکه بخشی از آن را به دست می‌آورد و باقی ملاک نیز قابل کسب نیست.

3. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت ملزومه بوده و واجب الاستیفا است.

4. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت غیر ملزومه بوده و مستحب الاستیفا است.

اشکال به فرض اول: اگر عمل به مأمور به اضطراری باعث تسویه در ملاک می‌شود چرا شارع واقع را واجب تعیینی قرار داده و آن را تخییری قرار نداده است؟

پاسخ: مأمور به اختیاری در تمام حالات باعث حصول ملاک می‌شود و مأمور به اضطراری تنها در ظرف اضطرار باعث حصول ملاک می‌شود؛ یعنی مأمور به اضطراری در طول مأمور به اختیاری است؛ درحالی‌که واجب در صورتی تخییری می‌شود که دو مأمور به در عرض یکدیگر باعث حصول ملاک شوند.

اشکال به فرض دوم: در این فرض نیز همانند فرض اول که تسویه در ملاک بود حکم به اجزاء می‌شود و در نتیجه تفکیک این دو از یکدیگر صحیح نیست.

پاسخ: تفاوت این دو فرض در مورد جواز القاء در اضطرار و جواز بدار است:

در موارد تسویه در ملاک القاء در اضطرار جایز است؛ یعنی اگر مکلف احراز کند که عمل اضطراری تسویه در ملاک دارد، می‌تواند با اختیار، خود را در اضطرار بیندازد. به‌طور مثال در صورتی که شرایط تقیه احراز شود، مکلف باید نماز خود را در مسجد عامه به صورت تقیه‌ای بخواند و با این حال می‌تواند به اختیار خود وارد مسجد آنان شود و در این صورت نماز تقیه‌ای صحیح بوده و مجزی خواهد بود؛

اما در موارد تسویه در ملاک القاء در اضطرار جایز نیست؛ یعنی اگر مکلف احراز کند که عملی تسویه در فراغ دارد، نمی‌تواند با اختیار خود را در اضطرار بیندازد. در چنین حالتی اگر مکلف خود را به اضطرار بیندازد، عمل او مجزی است، اما القاء به اضطرار حرمت داشته و به همین دلیل مکلف مستحق عقاب است؛ مانند مکلفی که پس از اذان صبح متوجه جنابت خود می‌شود و عمداً غسل را تا نزدیک طلوع آفتاب به تأخیر می‌اندازد و به جهت تنگی وقت مجبور به تیمم می‌شود؛

همچنین:

در موارد تسویه در ملاک بدار جایز است؛ یعنی اگر مکلف احراز کند که عمل اضطراری تسویه در ملاک دارد، می‌تواند در ابتدای وقت مأمور به اضطراری را انجام دهد. به‌طور مثال در صورتی که شرایط تقیه احراز شود، حتی

414- الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 380.

415- بر اساس قاعده‌ی حسن و قبح عقلی اوامر مولا تابع ملاک هستند. به همین جهت تمامی اوامر (واقعی، ظاهری، اختیاری و...) به جهت وجود حسن هستند و تنها تفاوت بین حالت اول و دیگر حالات امر اضطراری در این است که قسم اول واجد تمامی ملاک است و باقی اقسام واجد بعضی از ملاک.

اگر مکلف بداند که می‌تواند در آخر وقت نماز غیر تقیه‌ای را به جا آورد، می‌تواند نماز را در ابتدای وقت به صورت تقیه‌ای بخواند و در این صورت نماز تقیه‌ای صحیح بوده و مجزی خواهد بود؛ اما در موارد تسویه‌ی در فراغ بدار جایز نیست؛ یعنی اگر مکلف احراز کند که عمل اضطراری تسویه در فراغ دارد، نمی‌تواند در ابتدای وقت مأمور به اضطراری را انجام دهد، بلکه زمانی باید مأمور به اضطراری را انجام دهد که دیگر وقتی برای انجام مأمور به واقعی نباشد. به‌طور مثال مکلف برای تیمم باید تا انتهای وقت نماز صبر کند و نمی‌تواند در ابتدای وقت، نماز خود را با تیمم بخواند.

در ادامه تفاوت هر یک از فروض به لحاظ القاء در اضطرار و بدار بیان خواهد شد.
مطلب دوم: احکام هر یک از حالات به لحاظ اجزاء و القاء در اضطرار

1. در قسم اول:

هم انجام مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا با انجام مأمور به اضطراری تمامی ملاک کسب شده و اعاده و قضای عمل لغو است؛

و هم القاء در اضطرار جایز است؛ زیرا حتی باعث از بین رفتن بخشی از ملاک نیز نمی‌شود.

2. در قسم دوم:

انجام مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا باقی ملاک قابل استیفا نبوده و اعاده و قضای عمل لغو خواهد بود؛ اما القاء در اضطرار جایز نیست؛ زیرا باعث از بین رفتن باقی ملاک می‌شود.

3. در قسم سوم انجام مأمور به اضطراری مجزی نیست؛ زیرا مقداری از ملاک باقی مانده و تحصیل آن نیز واجب است.

4. در قسم چهارم انجام مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا گرچه مقداری از ملاک باقی مانده است، اما تحصیل آن واجب نیست، بلکه مستحب است.

مطلب سوم: احکام هر یک از حالات به لحاظ بدار

بدار به معنای مبادرت به انجام عمل در اول وقت است. جایز بودن بدار به این معناست که مکلف می‌تواند در اولین وقتی که دچار اضطرار شده است عمل اضطراری را انجام دهد و جایز نبودن بدار به این معناست که مکلف باید تا آخر وقت صبر کند و در صورتی که اضطرار او برطرف نشد عمل اضطراری را انجام دهد.

احکام هر یک از این حالات به لحاظ بدار این‌گونه است:

1. در حالت اول بدار جایز است؛ زیرا با انجام عمل اضطراری تمام ملاک حاصل می‌شود.

2. در حالت دوم بدار جایز نیست؛ زیرا با انجام عمل اضطراری بخشی از ملاک از بین رفته و قابل جبران نیز نیست.

3 و 4. در این دو حالت به لحاظ ثبوتی بدار جایز است؛ یعنی مکلف می‌تواند در ابتدای وقت اضطرار عمل اضطراری را انجام دهد و سپس با انجام دوباره‌ی آن (به صورت وجوبی یا استحبابی)، باقی ملاک را نیز کسب کند، اما به لحاظ فقهی بین «شیخ صدوق» و «سید مرتضی» در استظهار از ادله‌ی اضطرار اختلاف وجود دارد.

«شیخ صدوق» ظهور «لَمْ تَجِدُوا» در «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»⁴¹⁶ را بالفعل معنا کرده و آیه را این‌گونه ترجمه می‌کند: «اگر آب نیافتید، تیمم کنید». به نظر «شیخ صدوق» مکلفی که در ابتدای وقت نماز است، در صورتی که آب پیدا نکند، «لَمْ تَجِدُوا مَاءً» بر او صدق می‌کند و اگر مانعی نباشد، امر «تَيَمَّمُوا» حاصل می‌شود. از آنجایی که در فرض سوم و چهارم به لحاظ عقلی مانعی نیست⁴¹⁷ و به لحاظ نقلی امر نیز وجود دارد، بدار در این دو قسم جایز است.

در مقابل، «سید مرتضی» معتقد است «لَمْ تَجِدُوا مَاءً» بالفعل نیست، بلکه به معنای نیافتن آب بین اول وقت نماز و آخر وقت آن است. در این صورت بدار جایز نیست؛ زیرا در این دو قسم:

گرچه برخلاف قسم دوم مانع عقلی وجود ندارد،

اما مانع شرعی وجود دارد و این مانع همان عدم امر به تیمم است؛ یعنی تا زمانی که مکلف از ابتدای وقت نماز تا انتهای وقت آن فاقد آب نشود، امر به تیمم حاصل نمی‌شود. در نتیجه اگر مکلف در ابتدای وقت نماز آب نداشته باشد، اما احتمال عقلایی بدهد که تا آخر وقت آب بیابد، امر به تیمم برای او حاصل نمی‌شود.

نکته: «شهید اول» در این دو قسم قائل به تفصیل شده است. به نظر ایشان:

اگر مکلف علم یا ظن (ظاهر حال) داشته باشد که تا آخر وقت آب پیدا نخواهد کرد، بدار برای او جایز خواهد بود؛

اما اگر چنین علم یا ظنی نداشته باشد، باید تا آخر وقت صبر کند.

416- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 43.

417- در حالت دوم حتی اگر به لحاظ ظهورات مانعی نباشد، مکلف نمی‌تواند در ابتدای وقت اقدام به انجام عمل کند؛ زیرا عقل او این‌گونه حکم می‌کند که در این صورت باقی ملاک از دست رفته و قابل جبران نیز نیست و این حکم عقل مانع بدار است.

مطلب چهارم: لزوم توجه به عناوین ثانوی در بحث بدار
اینکه بدار در حالت دوم به حکم عقل جایز نیست و در حالت سوم و چهارم به لحاظ عقلی مانعی ندارد، اما به لحاظ شرعی وابسته به استظهار از ادلهی اضطرار است، در صورتی است که عنوانی ثانوی عارض نشود.⁴¹⁸ به همین جهت اگر عنوانی ثانوی عارض شود که دارای مصلحتی اعم از مصلحت فوت شده باشد، حتی در صورت دوم بدار جایز است. به طور مثال ممکن است نماز اضطراری در اول وقت باعث کسب مصلحتی مانند شوکت مسلمین و تعظیم شعائر الهی شود و نماز آخر وقت فاقد چنین مصلحت‌هایی باشد. در این صورت به جهت اینکه چنین مصلحت‌هایی عناوین ثانوی هستند، بر عنوان اولی مقدم می‌شوند و بدار جایز خواهد بود.

مطلب پنجم: پاسخ به اشکالی در مورد جواز بدار
در اشکالی که نسبت به جواز بدار آمده این‌گونه بیان شده است که در حالت سوم و چهارم نباید حکم به جواز بدار کرد و در حالت دوم که حکم به جواز بدار نشده است نیز نباید حکم به جواز انجام مأمور به اضطراری کرد؛ زیرا در این حالات مأمور به اضطراری باعث استیفاء تمام ملاک نمی‌شود و انجام مأمور به اضطراری چه در اول وقت و چه در آخر وقت باعث از بین رفتن بخشی از ملاک خواهد شد. در نتیجه باید گفت در این حالات نه تنها بدار، بلکه انجام مأمور به اضطراری جایز نیست و باید پس از رفع اضطرار، مأمور به اختیاری انجام شود؛ حتی اگر رفع اضطرار پس از وقت باشد؛ زیرا:
حتی اگر مکلف تا آخر وقت صبر کند و سپس مأمور به اضطراری را انجام دهد، بخشی از ملاک را از دست خواهد داد؛

اما اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام ندهد، هر زمانی که مأمور به اختیاری را انجام دهد، تمامی ملاک را به دست می‌آورد.⁴¹⁹
«مرحوم آخوند» در پاسخ به این اشکال مصلحت وقت را مطرح می‌کنند. به نظر ایشان مصلحت وقت (کل وقت، نه اول وقت که مصلحت غیر ملزمه است)، مصلحت ملزمه است و در نتیجه اگر مکلف تا آخر وقت نتواند مأمور به اختیاری را انجام دهد، قطعاً قادر به تحصیل تمام ملاک نیست؛ زیرا:

اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام دهد، بخشی از ملاک را از دست می‌دهد؛
و اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام ندهد، مصلحت وقت را از دست می‌دهد.
بنابراین نپذیرفتن این اشکال به جهت ایجاد تراحم ملاکی بین مصلحت ملزمه و وقت و باقی مصلحتی است که قابل استیفاء نیست.

مطلب ششم: نکته‌ای در مورد حالت سوم

در حالت سوم اجزاء، مکلف:

می‌تواند عمل را در اول وقت انجام دهد؛

و می‌تواند عمل را پس از رفع اضطرار در وقت خود انجام دهد.

از آنجایی که انجام مأمور به اضطراری در این حالت مجزی نیست، این سؤال پیش می‌آید که چرا انجام عمل در اول وقت جایز است. دلیل این مطلب این است که مکلف با انجام تکلیف در اول وقت، مصلحت اول وقت را نیز کسب می‌کند. به طور مثال شخصی که در ابتدای وقت نماز آب ندارد، مستحب است نماز خود را با تیمم بخواند و پس از پیدا کردن آب در وقت نیز واجب است نماز را اعاده کند.

مطلب هفتم بحث در مقام اثبات

در این قسم باید به تعیین این مطلب پرداخت که هر یک از اوامر اضطراری مانند امر به تیمم از کدام حالات هستند. بحث‌هایی که در این بخش مطرح می‌شوند دو دسته هستند:

بحث‌های روشی که در مورد روش تعیین هر یک از حالات است که این بحث‌ها اصولی هستند و در دو مقام مطرح می‌شوند:

اینکه طبق ادلهی اجتهادی مشخص شود هر مورد جزء کدامیک از حالات است؛

و اینکه در صورت دسترسی نداشتن به ادلهی اجتهادی مقتضای اصل عملی چیست؛

و بحث‌های تطبیقی که در مورد مثال‌های هر یک از حالات است که این بحث‌ها فقهی هستند.

عبارت «مرحوم آخوند» در این زمینه این است: «فالمتمتع هو الإطلاق لو كان و إلا فالأصل و هو يقتضي البراءة».⁴²⁰ معمولاً اطلاقی که در کلام ایشان آمده است، به اطلاق مأمور به اضطراری معنا می‌شود. طبق این معنا:
اگر دلیل مأمور به اضطراری اطلاق داشته باشد، انجام مأمور به اضطراری مجزی خواهد بود؛

418- «و لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 84.

419- «لا یقال علیه فلا مجال لتشریعه...»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 84.

420- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 85.

و در غیر این صورت اصل برائت جاری خواهد شد.

طبق این معنا اشکالی که به کلام ایشان وارد می‌شود این است که در صورتی که دلیل مأمور به اضطراری مطلق نباشد، اما دلیل مأمور به اختیاری مطلق باشد، انجام مأمور به اضطراری مجزی نبوده و نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد. با وجود اینکه عموماً کلام «مرحوم آخوند» این‌گونه معنا می‌شود، اما باید به این مطلب توجه کرد که در کلام ایشان اطلاق مأمور به اضطراری نیامده و تنها از واژه‌ی «اطلاق» استفاده شده است. به همین دلیل می‌توان کلام «مرحوم آخوند» را این‌گونه معنا کرد:

ابتدا باید به دنبال اطلاق دلیل بود، چه اطلاق مقامی یا کلامی و چه اطلاق دلیل مأمور به اضطراری یا دلیل مأمور به اختیاری؛

و در صورتی که اطلاقی وجود نداشت باید به دنبال اصل عملی بود که به جهت شک در تکلیف اصل عملی جاری در این مورد برائت است.

طبق این معنا اشکالی که بیان شد به کلام ایشان وارد نیست.

کلام «مرحوم نائینی»

ایشان بر خلاف «مرحوم آخوند» مقام ثبوت را از مقام اثبات تفکیک نمی‌کنند، بلکه اجزاء مأمور به ظاهری را در دو مقام مطرح می‌کنند:

رفع اضطرار در خارج وقت که در آن از قضا بحث می‌شود؛

و رفع اضطرار در داخل وقت که در آن از اعاده بحث می‌شود.

رفع اضطرار در خارج وقت

در این حالت، مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا:

از طرفی امر اضطراری از طرف مولا صادر شده است؛

و از طرف دیگر اضطرار مکلف در وقت از بین نرفته و امر اضطراری توسط او امتثال شده است.

به همین جهت نه فوت مکلف به بر او صدق می‌کند و نه فوت مصلحت ملزومه برای او احراز است و در نتیجه موضوعی برای قضا وجود ندارد.

توضیح اینکه در مورد بحث قضا این روایت وارد شده است: «مَنْ فَاتَتْهُ فَرِيضَةٌ فَلْيُضَيِّهَا كَمَا فَاتَتْهُ».⁴²¹ این روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده و هم عامه و هم شیعه آن را نقل کرده‌اند. نقل این روایت در شیعه به صورت مرسله است که اگر شهرت عملیه را جابر ضعف سند بدانیم (در بسیاری از عبارات قدما برای اثبات وجوب قضا به این مضمون استناد شده است)، این مطلب اثبات می‌شود که موضوع قضا، فوت فریضه است. حال اگر اضطرار تا پایان وقت ادامه داشته باشد: به جهت قدرت نداشتن مکلف مأمور به اختیاری فریضه‌ی او نبوده است؛

و فریضه‌ی او همان مأمور به اضطراری بوده است و از آنجایی که مکلف این فریضه را انجام داده است، موضوعی برای قضا باقی نمی‌ماند.

اما اگر این روایت به جهت مرسله بودن پذیرفته نشود، می‌توان برای اثبات مطلب به روایت دیگری که در مورد نماز است تمسک نمود: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى [العطار، امامی و ثقه] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ [بن عیسی اشعری یا بن خالد برقی، هر دو فقیه، امامی و ثقه] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ [اهوازی، فقیه، امامی و ثقه] وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً [اختلافی، او را ثقه می‌دانیم، اما به هر حال چون در عرض «حسین بن سعید» است عدم پذیرش او تفاوتی در سند روایت ایجاد نمی‌کند] عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ [بارقی، امامی و ثقه] عَنْ عَبْدِ بْنِ زُرَّارَةَ [فقیه، امامی و ثقه] عَنْ أَبِيهِ [زراره] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ فَذَكَرْتَهَا فِي وَفْتٍ أُخْرَى فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ كُنْتَ مِنَ الْآخِرَى فِي وَفْتٍ قَابِئاً بِالَّتِي فَاتَتْكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي وَ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ فَاتَتْكَ الَّتِي بَعْدَهَا قَابِئاً بِالَّتِي أَنْتَ فِي وَفْتِهَا فَصَلِّهَا ثُمَّ أَقِمِ الْآخِرَى».⁴²²

این روایت صحیح یا موثق (به جهت خدشه‌ی برخی در امامی بودن «قاسم بن عروه») است.

در این روایت دو بحث قضا و ترتیب نمازهای قضا مطرح شده و موضوع وجوب قضا فوت نماز دانسته شده است. طبق مفاد این روایت اگر مکلف در کل وقت قدرت بر نماز اختیاری نداشته باشد، نمازی که وظیفه‌ی او فریضه‌ی او بوده است، نماز اضطراری بوده است نه نماز اختیاری. بنابراین اگر مکلف نماز اضطراری را انجام دهد، «إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ» در حق او صدق نمی‌کند و موضوعی برای وجوب قضا ثابت نمی‌شود.

421- عوالی اللئالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة، ج2، ص: 54.

422- الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 293.

در نتیجه اگر مکلفی مأمور به اضطراری را انجام دهد و پس از تمام شدن وقت اضطرار او رفع شود، به جهت ثابت نشدن موضوع وجوب قضا، عملی که انجام داده مجزی است.

«مرحوم نائینی» در ادامه سؤالی را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌گویند. پرسشی که وجود دارد این است که در استدلالی که گذشت، موضوع قضا فوت فریضه دانسته شد، در حالی که برخی موضوع قضا را فوت مصلحت ملزمه می‌دانند. ایشان در پاسخ به این پرسش می‌فرمایند حتی در صورتی که موضوع قضا را فوت مصلحت ملزمه بدانیم، باید قائل به اجزاء شویم؛ زیرا:

اگر اضطرار در تمامی وقت فریضه وجود داشته باشد، امر شارع به مأمور به اضطراری تعلق گرفته و این تکلیف طبق تمامی مبانی به فعلیت رسیده است؛
و تعلق امر شارع به فعلی کاشف از مصلحت داشتن آن فعل است.

در نتیجه اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام دهد، قطعاً مقداری از مصلحت را کسب کرده است و چون ملزمه بودن باقی مصلحت را احراز نکرده‌ایم، موضوع قضا احراز نمی‌شود و نمی‌توان حکم به عدم اجزاء کرد.
به عبارت دیگر:

مأمور به اضطراری:

می‌تواند تسویه در ملاک داشته باشد؛ یعنی می‌تواند در ظرف اضطرار سبب تحصیل تمامی ملاکی شود که مأمور به اختیاری در ظرف اختیار دارد؛

و می‌تواند تسویه در فراغ داشته باشد؛ یعنی بخشی از ملاک با انجام مأمور به اضطراری تحصیل شود؛ زیرا متعلق امر واقع شده و این حاکی از مصلحت داشتن آن است؛
و برای اثبات عدم اجزاء:

هم باید این مطلب اثبات شود که مقداری از ملاک کسب نشده و باقی مانده است؛

و هم باید به اثبات این مطلب پرداخت که باقی ملاک، ملزمه است؛

در حالی که نمی‌توان این دو مطلب را اثبات کرد.

اشکالی که ممکن است در اینجا پیش بیاید این است که نمی‌توان احراز کرد مأمور به اضطراری از کدام قسم است و علاوه بر قسم اول و دوم، این امکان نیز وجود دارد که مأمور به اضطراری از قسم سوم باشد و همان‌گونه که نمی‌توان ثابت کرد باقی ملاک ملزمه است، باقی نماندن ملاک یا ملزمه نبودن آن نیز قابل اثبات نیست.

«مرحوم نائینی» در پاسخ به این اشکال می‌فرماید شک در قضا، شک در حدوث تکلیف جدید است و به همین جهت نیازی به اثبات باقی نبودن ملاک یا ملزمه نبودن آن نیست و شخصی که مدعی حدوث تکلیف جدید است نیاز به اثبات بقاء ملاک و ملزمه بودن آن است.

در نتیجه در صورتی که اضطرار در تمامی وقت تکلیف وجود داشته باشد، چه موضوع قضا را فوت فریضه بدانیم و چه آن را فوت مصلحت ملزمه بدانیم انجام مأمور به اضطراری مجزی است، مگر اینکه دلیل خاصی وجود داشته باشد.

نکته: کسانی که قضا را به امر قدیم می‌دانند، در این فرض می‌توانند قائل به عدم اجزاء شوند، ولی به دلیل اینکه این مبنا مورد پذیرش نیست، نمی‌توان در این فرض به عدم اجزاء حکم کرد.⁴²³

رفع اضطرار در داخل وقت

در این بحث باید چند نکته را مد نظر قرار دارد.

1. بین این فرض و فرض سابق تفاوت‌هایی وجود دارد و اولین تفاوت این است که:

در فرضی که اضطرار در تمامی وقت باقی است، از قضای تکلیف بحث می‌شود که چون قضا به امر جدید است، امر جدید نیاز به موضوع دارد و نمی‌توان موضوع آن را ثابت کرد، وجوب قضا نیز ثابت نمی‌شود؛

اما در فرضی که اضطرار در داخل وقت رفع می‌شود، از اعاده‌ی تکلیف بحث می‌شود که چون اعاده داخل وقت است، نیاز به امر جدید ندارد و به همین دلیل در این فرض از بدار بحث می‌شود.

در مورد بدار نیز باید گفت:

اگر همانند «شیخ صدوق» قائل به جواز بدار باشیم، این بحث مطرح می‌شود که پس از رفع اضطرار در وقت نیاز به اعاده‌ی تکلیف هست یا خیر؛

اما اگر همانند «سید مرتضی» قائل به عدم جواز بدار باشیم، اعاده موضوع پیدا نمی‌کند؛ زیرا مکلف عمل را در آخر وقت انجام می‌دهد و دیگر زمانی برای اعاده‌ی تکلیف وجود ندارد.

423- در جای خود اشاره خواهد شد که مطلوب را واحد می‌دانیم و معتقدیم ظهور امر به واجب زمان‌دار در وحدت مطلوب بوده و در نتیجه قضا به امر جدید خواهد بود و نیاز به احراز موضوع قضا دارد.

بنابر این اولین پیش فرض بحث سقوط اعاده پذیرش جواز بدار است.

2. واقعی یا ظاهری بودن جواز بدار: در صورتی که در این فرض قائل به جواز بدار شویم، این مسئله مطرح می شود که این جواز واقعی است یا ظاهری:

در صورت واقعی بودن جواز، اعاده ثابت نمی شود و مسئله از باب تبدل موضوع است. توضیح اینکه در صورت حکم به جواز بدار و واقعی دانستن آن، مکلفی که تکلیف اضطراری را در ابتدای وقت انجام می دهد همانند مکلفی است که پس از اذان ظهر نماز ظهر و عصر را در وطن خود به صورت تمام می خواند و پس از آن به مسافرت می رود. در این فرض گرچه بر مکلف عنوان مسافر صدق می کند اما به دلیل اینکه از طرفی موضوع عوض شده است و از طرف دیگر می دانیم بین اذان ظهر و مغرب غیر از این دو نماز، نماز دیگری بر شخص واجب نیست، دلیلی بر اعاده نماز به صورت شکسته نبوده و عمل سابق مجزی است. این مطلب در مورد مکلفی که تکلیف اضطراری را در اول وقت انجام داده است نیز صادق است و با از بین رفتن اضطرار، موضوع عوض می شود و چون مکلف تکلیف را انجام داده است، دلیلی بر وجوب اعاده وجود ندارد؛

و در صورت ظاهری بودن جواز (دیدگاه برگزیده)، اعاده ثابت می شود؛ زیرا ظاهری بودن جواز به این معناست که چون مکلف به جهت عدم علم به برطرف شدن یا نشدن اضطرار نسبت به انجام ندادن یا انجام دادن تکلیف متحیر است، برای اینکه مصلحت اول وقت از او فوت نشود، در مقام عمل به او اجازه می دهد بدار داده می شود و پس از رفع اضطرار کشف می شود که امر واقعی منجز بوده است و مکلف به جهت عدم علم به تکلیف واقعی معذور بوده است. در نتیجه پس از رفع اضطرار و علم به تکلیف باید عمل اعاده شود و عمل سابق مجزی نیست.

در اینجا باید به تفاوت بین این فرض و فرض سابق توجه شود:

در فرض سابق مأمور به اضطراری مجزی بود و وجوب قضا نفی می شد؛

اما در این فرض حکم به عدم اجزاء مأمور به اضطراری و وجوب اعاده می شود.

علت این تفاوت این است که:

در فرض سابق:

از آنجایی که قضا تکلیف جدیدی است، نیاز به امر جدید دارد؛

و به همین دلیل اصل عملی جاری در مسئله برائت است؛

و کسی که به دنبال اثبات تکلیف جدید است باید به دنبال دلیل باشد و همین که نتوان موضوع وجوب قضا را

ثابت کرد عدم وجوب قضا اثبات می شود؛

اما در این فرض:

از آنجایی که اعاده تکلیف جدیدی نیست و شک در ناحیهی فراغ از تکلیف است، نیاز به امر جدید ندارد؛

و به همین دلیل اصل برائت جاری نمی شود.

کلام «مرحوم آقا ضیاء»⁴²⁴

«مرحوم آخوند» موضع دوم بحث اجزاء را در دو مقام ثبوت و اثبات و «مرحوم نائینی» این بحث را در دو مقام اعاده و قضا مطرح می کنند. گرچه هر یک از این دو تقسیم از جهاتی صحیح اند، اما به تنهایی کامل نیستند و به همین جهت باید پس از تقسیم این بحث به مقام اعاده و قضا، حالات ثبوتی و اثباتی را نیز مطرح کرد. از همین رو اطلاق کلام «مرحوم نائینی» هم در فرض رفع اضطرار در داخل وقت و هم در فرض رفع اضطرار در خارج وقت مورد پذیرش نیست. توضیح اینکه:

تقسیم بحث اجزاء به مقام اعاده و قضا به این جهت است که در هر یک از این دو مقام بحث هایی مطرح می شود که در دیگری نیست. به طور مثال:

در بحث قضا به این مطلب پرداخته می شود که موضوع قضا فوت فریضه است یا فوت مصلحت که این مطلب در فرض رفع اضطرار در داخل وقت مطرح نمی شود؛

و در بحث اعاده به این مطلب پرداخته می شود که بدار جایز است یا خیر و در صورت جایز بودن واقعی است یا خیر که این مطلب در فرض رفع اضطرار در خارج وقت مطرح نمی شود؛

اما این تقسیم به تنهایی کامل نبوده و دارای جهات نقصی است که در فرض رفع اضطرار در داخل وقت و رفع اضطرار در خارج بحث مطرح می شوند.

رفع اضطرار در داخل وقت

مقام ثبوت

همان‌گونه که گفته شد هر یک از تقسیم‌بندی «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» بدون تقسیم دیگر کامل نیست. به همین جهت نمی‌توان اطلاق کلام «مرحوم نائینی» را در فرض رفع اضطرار در داخل وقت پذیرفت؛ زیرا:

ایشان برای روشن شدن حکم اجزاء یا عدم اجزاء در فرض رفع اضطرار در داخل وقت معتقدند:

ابتدا باید به این مطلب پرداخت که بدار جایز است یا خیر؛

و سپس به این مطلب پرداخت که جواز واقعی است یا ظاهری؛

که در فرض عدم جواز بدار و فرض جواز بدار و ظاهری بودن آن حکم به عدم اجزاء می‌شود و در فرض جواز بدار و واقعی بودن آن حکم به اجزاء می‌شود؛

درحالی‌که ممکن است بدار را جایز ندانیم (که در این فرض گرچه اگر مکلف عمل را در ابتدای وقت اضطرار انجام دهد، مرتکب گناه شده است) اما به جهت اینکه از قسم اول بودن (تسویه در ملاک داشتن) را احراز کرده‌ایم عمل را مجزی بدانیم. در این قسم آنچه باعث اجزاء می‌شود این نیست که مکلف کار درستی انجام داده است تا این‌گونه اشکال شود که طبق فرض بدار جایز نبوده است، بلکه این مطلب است که در فرض تسویه در ملاک اعاده لغو است؛

و ممکن است بدار را جایز ندانیم (که در این فرض گرچه اگر مکلف عمل را در ابتدای وقت اضطرار انجام دهد، مرتکب گناه شده است) اما به جهت اینکه از قسم دوم بودن (تسویه در فراغ داشتن؛ یعنی بقاء مقداری از ملاک و قابل استیفا نبودن) را احراز کرده‌ایم عمل را مجزی بدانیم. در این قسم نیز اجزاء به جهت لغو بودن اعاده است؛⁴²⁵

و ممکن است بدار را جایز بدانیم، جواز را نیز واقعی بدانیم، اما به جهت اینکه از حالت سوم بودن (بقاء مقداری از ملاک، قابل استیفا بودن و واجب الاستیفا بودن) را احراز کرده‌ایم عمل را مجزی ندانیم؛ زیرا در صورت جایز دانستن بدار گرچه مکلف می‌تواند مأمور به اضطراری را در ابتدای وقت انجام دهد، اما پس از رفع اضطرار در داخل وقت باید آن را اعاده کند؛

و ممکن است بدار را جایز بدانیم، جواز را نیز ظاهری بدانیم، اما به جهت اینکه از حالت چهارم بودن (بقاء مقداری از ملاک، قابل استیفا بودن و مستحب الاستیفا بودن) را احراز کرده‌ایم عمل را مجزی بدانیم.

نکته: به لحاظ وضعی تسویه در ملاک یا تسویه در فراغ همانند واجب تخییری است که اگر مکلف یک طرف را انجام دهد، عقل حکم به سقوط طرف دیگر می‌کند و حالت دوم همانند واجب تخییری است که یکی از اطراف آن افضل است و مکلف طرف غیر افضل را انجام می‌دهد؛ یعنی در این موارد اجزاء:

به جهت امر اضطراری مولا نیست تا همانند «مرحوم نائینی» برای حکم به اجزاء یا عدم اجزاء به دنبال بودن یا نبودن امر اضطراری باشیم، بلکه به جهت حکم عقل است.

درنتیجه برای حکم به اجزاء یا عدم اجزاء باید به بررسی حالات ثبوتی اجزاء نیز پرداخت.

جواز یا عدم جواز بدار

برای احراز وجود امر اضطراری (جواز بدار) یا عدم امر اضطراری (عدم جواز بدار) باید این مطلب را بررسی کرد که موضوع امر اضطراری:

الف) مطلق اضطرار است که در این صورت امر اضطراری از ابتدای وقت وجود داشته و بدار جایز خواهد بود. به‌طور مثال طبق نظر مشهور برای جواز نماز تقيه‌ی مداراتی مطلق اضطرار کافی است.

ب) یا اضطراری است که تا آخر وقت استمرار داشته باشد که در این صورت:

ب1) اگر مکلف علم یا حجتی بر برطرف شدن اضطرار تا آخر وقت دارد، امر اضطراری در ابتدای وقت وجود نداشته و بدار جایز نخواهد بود.

ب2) و اگر مکلف نسبت به استمرار اضطرار تا آخر وقت یا برطرف شدن آن شک داشته باشد:

1. در صورتی که شک مکلف در موضوع باشد؛ یعنی به لحاظ حکمی بدانند برای جواز بدار اضطرار مستمر لازم است اما به لحاظ موضوعی علم و حجتی بر استمرار بودن اضطرار نداشته باشد، استصحاب استقبالی⁴²⁶ جاری می‌شود؛ یعنی اضطراری که در ابتدای وقت وجود دارد تا آخر وقت استصحاب می‌شود. به‌طور مثال طبق نظر مشهور تیمم بدل از غسل مأمور به اضطراری مستوعب است و تنها در صورتی که استمرار تا آخر وقت ادامه داشته باشد، تیمم جایز است. حال اگر مکلف

425- در حالت اول و دوم صرف‌نظر از بدار، اجزاء عقلی بوده و لزوم اعاده نامعقول است.

426- بحث استصحاب استقبالی یعنی استصحاب شیئی برای آینده درحالی‌که هم‌اکنون منشأ اثر باشد، در «کفایه» به صراحت بیان نشده است، اما پس از «مرحوم آخوند» مورد بحث قرار گرفته، «مرحوم آقا ضیاء» آن را می‌پذیرند و ما نیز قائل به صحت آن هستیم.

نداند که تا آخر وقت آب پیدا می‌کند یا خیر، می‌تواند بقاء اضطرار و نیافتن آب را تا آخر وقت استحباب کند و در ابتدای وقت تیمم کند.⁴²⁷

2. در صورتی که شک مکلف در حکم باشد؛ یعنی نداند برای جواز بدار اضطرار مستمر لازم است یا مطلق اضطرار کافی است، احتیاط جاری می‌شود؛ زیرا مکلف علم به اشتغال دارد و نمی‌داند با انجام مأمور به اضطراری فراغ از تکلیف حاصل می‌شود یا خیر. بنابراین مکلف باید تا آخر وقت صبر کند و در صورتی که اضطرار برطرف نشد مأمور به اضطراری را انجام دهد. به‌طور مثال در اینکه برای تیمم بدل از وضو اضطرار مستمر لازم است یا مطلق اضطرار کافی است، اختلاف وجود دارد.⁴²⁸ در این مثال اگر مکلف با رجوع به ادله‌ی اجتهادی نتواند حکم را مشخص کند، باید احتیاط کند.

نکته: در برخی موارد روشن شدن حکم جواز یا عدم جواز بدار نیازی به بررسی مأمور به و ظواهر ادله نیست و عقل می‌تواند جواز یا عدم جواز بدار را تشخیص بدهد. به‌طور مثال اگر به لحاظ عقلی مشخص شود که با انجام مأمور به اضطراری مقداری از ملاک استیفا می‌شود و باقی ملاک قابل استفاده نیست، عقل این‌گونه حکم می‌کند که بدار جایز نیست و در چنین فرضی نیاز به بررسی ظواهر ادله نیست.

مستوعب بودن یا نبودن اضطرار

ادله اضطرار دو دسته هستند: ادله‌ی عام اضطرار و ادله‌ی خاص برخی موارد. به‌طور مثال:

روایت «لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحْلَهُ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهِ»،⁴²⁹ «المیسور لا یسقط بالمعسور»⁴³⁰ و آیه‌ی «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»⁴³¹ از ادله‌ی عام اضطرار؛

و آیه‌ی «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»⁴³² و روایت «مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّغَةِ الْأُولَىٰ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ»⁴³³ از ادله‌ی خاص اضطرار هستند.

برای تشخیص اینکه برای جواز بدار اضطرار استمراری لازم است یا مطلق اضطرار کفایت می‌کند: ابتدا باید ادله‌ی عام اضطرار را بررسی کرد،

و سپس در هر مورد ادله‌ی خاص آن را نیز بررسی کرد که اگر ادله‌ی خاص اقتضایی داشتند، طبق همان عمل می‌شود و در غیر این صورت طبق ادله‌ی عام عمل می‌شود.

مقتضای ادله‌ی عام اضطرار، اضطرار استمراری و مستوعب است. طبق این ادله در صورتی که اضطرار تا آخر وقت برطرف نشود، خداوند شیء محرم را بر مکلف حلال می‌کند و در غیر این صورت حکم به حریت نمی‌شود. در برخی موارد نیز ادله‌ی خاصی وجود دارد که باعث می‌شوند اضطرار را در این موارد استمراری ندانیم و قائل به کفایت مطلق اضطرار شویم. تیمم بدل از وضو و نماز تقيه‌ای دو مثال قسم اخیر هستند که اولی اختلافی و دومی اتفاقی یا مشهور است:

1. تیمم بدل از وضو: گرچه ظهور عموماً استمراری بودن اضطرار را می‌رسانند، اما در این مورد خاص سیاق قرینه برخلاف است. در آیه‌ی «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»⁴³⁴ در همان سیاق «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» آمده است که سیاق این جمله این است که «هرگاه خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید». سپس در همین سیاق بیان شده است که «اگر آب نیافتید، تیمم کنید». در نتیجه سیاق این آیه که قرینه‌ی خاصه است نشان می‌دهد که موضوع جواز تیمم، مطلق اضطرار و نیافتن آب است نه اضطراری که تا آخر وقت استمرار داشته باشد.

مؤید این برداشت این است که در قرن اول و زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بحث استمراری بودن یا نبودن اضطرار مطرح نبوده است. در این دوره این‌گونه رایج بوده است که نماز عصر و عشا در وقت فضیلت خود و با فاصله از نماز ظهر

427- پس در این فرض به لحاظ حکم تکلیفی تیمم جایز است و این بحث که «اگر داخل وقت آب پیدا شد حکم چیست؟»، بحث اجزاء مأمور به ظاهری از مأمور به واقعی خواهد بود که در این مورد قائل به عدم اجزاء و در نتیجه لزوم اعاده هستیم و مطالب مرتبط با آن در مقام بعدی مطرح می‌شود.

428- «مرحوم آقا ضیاء» در این مثال مطلق اضطرار را کافی می‌دانند.

429- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج 3، ص: 177. البته این روایت مرسله است.

430- این قاعده را از باب سیره‌ی عقلا معتبر می‌دانیم و برخی از قضا این قاعده را به جهت روایات می‌پذیرند.

431- سوره‌ی مبارکه‌ی حج، آیه‌ی 78.

432- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 6.

433- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 380.

434- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 6.

و مغرب خوانده می‌شده‌اند. اگر برای جواز تیمم اضطرار استمراری لازم بود و نماز ظهر یا مغرب در آخر وقت خوانده می‌شد، طبیعتاً این مطلب برای ما نقل می‌شد؛ زیرا نحوه‌ی نماز خواندن در آن دوره با دوره‌های بعد تفاوت داشته است. 2. نماز تقيه‌ای: در این قسم نیز برخلاف مقتضای عمومات، اضطرار استمراری لازم نیست؛ زیرا اگر روایاتی که درباره‌ی جواز نماز تقيه‌ای هستند و تعداد آنها نیز زیاد است ناظر به استمرار تقيه تا آخر وقت باشند، حمل مطلق بر فرد نادر لازم می‌آید؛ به دلیل اینکه استمرار داشتن تقيه تا آخر وقت و اینکه در وقت نماز حتی مدت کوتاهی برای خواندن نماز غیر تقيه‌ای یافت نشود، نادر است. در نتیجه برای جواز نماز تقيه‌ای مطلق اضطرار کافی است و به همین جهت حتی اگر مکلف بداند که تا آخر وقت می‌تواند نماز را به صورت غیر تقيه‌ای بخواند، می‌تواند در ابتدای وقت نماز را با عامه به جا آورد.

رفع اضطرار در خارج وقت
مقام ثبوت

اطلاق کلام «مرحوم نائینی» در فرض رفع اضطرار در خارج وقت نیز پذیرفته نیست و در این فرض نیز باید به نکته‌ای توجه کرد که نه در کلام ایشان و نه در کلام «مرحوم آخوند» مطرح نشده است. ایشان برای اثبات عدم لزوم قضا مبنای خود را جریان اصل برائت گذاشتند و به همین دلیل قول به لزوم قضا را مخالف اصل و نیازمند به دلیل دانستند، درحالی‌که نمی‌توان این کلام را در تمامی حالات پذیرفت. توضیح اینکه اضطرار:

گاهی تا آخر وقت استمرار دارد و مکلف در آخر وقت مأمور به اضطراری را انجام می‌دهد؛
گاهی تا آخر وقت استمرار دارد، اما مکلف مأمور به اضطراری را انجام نمی‌دهد؛

و گاهی داخل وقت برطرف می‌شود، اما مکلف مأمور به واقعی را داخل وقت انجام نمی‌دهد. [گویا در بررسی حالات، این فرض مورد بحث قرار نمی‌گیرد و تنها از فرض اول و جریان یا عدم جریان برائت در آن بحث می‌شود. فایل 111 دقیقه 23].

گرچه در حالت دوم شکی در لزوم قضا نیست، اما برای حکم به لزوم قضا یا عدم لزوم قضا تکلیف در حالت اول: در کلام «مرحوم نائینی» جریان برائت به عنوان مبنا قرار گرفته و به همین جهت کلام شخصی که مدعی لزوم قضاست خلاف اصل دانسته شده و از او مطالبه‌ی دلیل می‌شود؛ زیرا:

شک در وجوب قضا شک در تکلیف جدید بوده و مجرای برائت است؛

و به همین دلیل کلام کسی که قائل به عدم لزوم قضا است، مطابق اصل بوده و طرف مقابل برای اثبات کلام خویش نیاز به دلیل دارد و در صورت عدم اثبات لزوم قضا، اجزاء اثبات خواهد شد؛

درحالی‌که نمی‌توان این کلام را در تمامی حالات پذیرفت و حالاتی وجود دارند که اصل جاری در آنها احتیاط یا استصحاب بوده و برائت جاری نمی‌شود. به‌طور مثال اگر شک کنیم که فعل اضطراری واجد تمامی ملاک هست یا خیر و این احتمال وجود داشته باشد که فعل اضطراری واجد بعضی از ملاک بوده و باقی آن نیز قابل استیفاء باشد، برائت نمی‌تواند به عنوان مبنای بحث قرار بگیرد.

در نتیجه این کلام که «اگر مدعی لزوم قضا نتواند کلام خویش را ثابت کند، برائت جاری شده و قول به عدم لزوم قضا ثابت می‌شود»، در تمامی موارد صحیح نیست، بلکه برخی موارد مجرای احتیاط است، برخی موارد مجرای استصحاب است و در برخی موارد دیگر برائت جاری می‌شود. به‌طور مثال:

اگر شک به این جهت پدید بیاید که نمی‌دانیم تکلیف مولا به جامع بین اختیاری و اضطراری در وقت تعلق گرفته است یا به خصوص فرد اختیاری در خارج وقت یا به خصوص فرد اضطراری در داخل وقت، دوران بین تعیین و تخیر پیش می‌آید و در دوران بین تعیین و تخیر اگر قائل به احتیاط عقلی به خصوص تعیین باشیم (مبنای «مرحوم آقا ضیاء») برائت جاری نشده و در نتیجه نمی‌توان گفت قول به لزوم قضا مخالف اصل بوده و نیاز به دلیل دارد؛ همچنین اگر کسی قائل به تعدد مطلوب شده و قضا را به امر قدیم بداند، اصل جاری را استصحاب می‌داند نه برائت؛ زیرا چنین شخصی مدعی است که امر به تکلیف تعلق گرفته و نمی‌دانیم با انجام مأمور به اضطراری آن امر ساقط شده است یا خیر. حتی اگر جریان استصحاب در این مثال مورد خدشه قرار بگیرد، اصل جاری، احتیاط خواهد بود.

بنابر این:

این کلام «مرحوم نائینی» که «اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام دهد، قطعاً برخی از ملاک را کسب کرده است» صحیح است؛ زیرا اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند؛ اما این کلام ایشان که «نسبت به باقی ملاک اصل برائت جاری شده و شخصی که مدعی لزوم تحصیل است باید دلیل ارائه کند» در تمامی موارد قابل پذیرش نیست.

کلام «مرحوم بروجردی»
مطلب اول: پیش فرض بحث

تا کنون سه شیوهی طرح بحث برای مسئلهی اجزاء مطرح شده است و کلام «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم حائری» نیز در ادامه خواهد آمد. «مرحوم بروجردی» معتقدند پیش فرض تمامی این اقوال این است که:

مولا دو امر دارد: امری که به مأمور به اختیاری تعلق می گیرد و امری که در طول امر اول به مأمور به اضطراری تعلق می گیرد؛

و این دو امر دارای دو ملاک هستند: ملاکی که مربوط به مأمور به اختیاری است و ملاکی که مربوط به مأمور به اضطراری است.

پس از اینکه این مطلب به عنوان پیش فرض قرار می گیرد، این مسئله مطرح می شود که:

چون مکلف در ظرف اضطرار قدرت ندارد، امر به مأمور به اختیاری در مرحلهی انشاء باقی می ماند و برای او به فعلیت نمی رسد و امر اضطراری برای او به فعلیت می رسد؛

و پس از اینکه اضطرار برطرف شد امر به مأمور به اختیاری برای مکلف به فعلیت می رسد و این سؤال پیش می آید که انجام مأمور به اضطراری مجزی است یا باید مأمور به اختیاری اتیان شود.⁴³⁵

گرچه این پیش فرض ممکن است و اینکه مولا دو امر نسبت به دو مأمور به اختیاری و اضطراری داشته باشد استحالهی عقلی ندارد، اما آنچه از ادله برداشت می شود چنین مطلبی نیست. توضیح اینکه با توجه به ادله مشخص می شود که شارع:

ابتدا با بیان برخی ادله به اصل عمل امر می کند: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»،⁴³⁶ «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»،⁴³⁷ «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»،⁴³⁸ «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ»⁴³⁹ و... این ادله تنها در مقام بیان تشریع عمل هستند و کیفیت افراد عمل برای حالات مختلف مکلفین را بیان نمی کنند و نسبت به آنها مهمل هستند. به طور مثال آیهی «أَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» وجوب طبیعت نماز را برای تمام مکلفین بین دلوک شمس تا غسق لیل ثابت می کند و آیهی «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»⁴⁴⁰ نیز وجوب روزه را از لحظهی تبیین خیط ابیض از خیط اسود تا لحظهی لیل ثابت می کند، اما این دو آیه در مقام بیان حالات مختلف مکلفین نیستند؛

و سپس با بیان ادلهی دیگری افراد مختلف همین طبیعت ها را برای حالات مختلف مکلفین تبیین و تفسیر می کند. به طور مثال در ادله بیان می شود که غیر مسافر باید نماز را به صورت کامل و مسافر باید نماز خود را به صورت شکسته بخواند، اگر مکلف آب دارد نماز را با وضو و اگر آب ندارد یا آب برای او ضرر دارد یا... نماز را تیمم بخواند و...

به تعبیر دیگر امر به مأمور به اختیاری و مأمور به اضطراری:

دو امر مستقل در طول یکدیگر نیستند؛

و طولیتی که وجود دارد، در بیان افراد مختلف یک طبیعت هستند که هر یک از این افراد متناسب با افراد مختلف موضوع آن طبیعت هستند.

از آنجایی که ادلهی دسته دوم مبین ادلهی دسته اول هستند، ارتکاز عرفی نیز این گونه شکل گرفته است که هم شخصی که وضو گرفته است و هم شخصی که تیمم کرده است، در حال اتیان همان طبیعتی است که در «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» بیان شده است. همچنین طبق ارتکاز عرفی این است که خواندن نماز به صورت ایستاده برای شخص سالم و به صورت نشسته برای شخص بیمار:

اتیان دو امر متفاوت مستقل نیست که موضوع یکی قادر بر قیام و موضوع دیگری عاجز از قیام باشد،

بلکه اتیان همان امری است که طبق آیهی شریفه به نماز تعلق گرفته است، با این تفاوت که کیفیت نماز قادر بر قیام با کیفیت نماز عاجز از قیام تفاوت دارد.

بنابر این:

از جانب مولا تنها یک امر صادر شده که به طبیعت نماز، روزه یا... تعلق گرفته است؛

و این طبیعت واحد که مأمور به تمامی مکلفین است به جهت تفاوت حالات مکلفین دارای افراد مختلفی می شود و هر مکلفی موضوع خطاب خاصی می شود. این خطاب نیز خطاب جدیدی نیست، بلکه یکی از افراد امر به طبیعت است.

435- همچنین این پیش فرض در مأمور به ظاهری و واقعی، اجتهاد و تقلید و... نیز مطرح می شود.

436- سورهی مبارکهی اسراء، آیهی 78.

437- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 183.

438- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 43.

439- سورهی مبارکهی انفال، آیهی 41.

440- سورهی مبارکهی بقره، آیهی 187.

در نتیجه:

در صورتی که مکلف به جهت دسترسی نداشتن به آب مضطر باشد، باید فردی از نماز را اتیان کند که با تیمم همراه باشد؛

و اگر مکلف نماز را با تیمم به جا آورد، امر «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» را امتثال کرده است؛ و با امتثال، امر به نماز ساقط می‌شود؛

و با سقوط امر دیگر طبیعت نماز متعلق امر نیست تا این سؤال مطرح شود که پس از رفع اضطرار باید فرد دیگری از این طبیعت نیز اتیان شود یا خیر.

در حقیقت اتیان مأمور به اضطراری همانند اتیان نماز کامل در وطن است؛ یعنی:

اگر مکلف پس از اینکه نماز خود را در وطن به صورت کامل بخواند مسافر شود، دلیلی بر لزوم اعاده‌ی نماز به صورت شکسته در سفر وجود ندارد؛ زیرا با خواندن نماز کامل، امر به طبیعت نماز ساقط می‌شود و با مسافر شدن دیگر طبیعت نماز متعلق امر نیست تا از لزوم یا عدم لزوم اتیان فرد جدیدی از آن بحث شود؛

همچنین اگر مکلف مأمور به اضطراری (نماز با تیمم) را اتیان کند، طبیعتی که متعلق امر بود اتیان می‌شود و به همین جهت امر آن ساقط شده و دیگر بحث از لزوم یا عدم لزوم فرد جدیدی از آن مطرح نمی‌شود.

البته در مورد برخی موارد ادله‌ی خاصی وارد شده است که در این موارد طبق مقتضای همان ادله عمل می‌شود. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که:

گرچه روش‌هایی که در کلام «مرحوم آخوند»، «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم نائینی» برای بحث از اجزاء آمده به لحاظ ثبوتی ممکن است،

اما این روش‌ها با آنچه از ادله‌ی شرعیه برداشت می‌شود سازگار نیست.

اشکال

اگر امر به مأمور به اختیاری و امر به مأمور به اضطراری یک امر باشند و این دو مأمور به دارای یک ملاک باشند، باید اقتدای مختار به مضطر را صحیح بدانیم.

پاسخ

صحت اقتدای مختار به مضطر به لحاظ اصولی صحیح است؛ اما آنچه موجب بحث در این باره شده ظهور ادله‌ای است که در مورد «کمال» نماز امام وارد شده‌اند. توضیح اینکه در ادله نسبت به نماز امام تعبیر «کامل» آمده، مراد از کامل، کامل به نظر مأموم دانسته شده و این بحث مطرح شده است که آیا نماز امام کامل است یا خیر.

در نتیجه جایز ندانستن اقتدای مأموم مختار به مأموم مضطر:

با توجه به این ادله و استظهار فقهی از آنها بیان شده است و به همین دلیل برخی از قداما به اقتدای شخص ایستاده به شخص نشسته اشکال کرده‌اند، اما اقتدای شخصی که وضو دارد را به شخصی که تیمم کرده است صحیح می‌دانند؛ و مأمور به اختیاری و اضطراری بودن در این حکم نقشی نداشته است؛ زیرا اگر علت اشکال به اقتدا به جهت مأمور به اختیاری و مأمور به اضطراری بود، نباید بین این دو فرض تفاوت می‌بود.

اشکال

گرچه امر به نماز واحد است و امر به نماز با تیمم در طول امر به نماز با وضو است، اما امر به تیمم در طول امر به وضو است. به عبارت دیگر «صلاه» در شریعت برای نماز کامل مختار وضع شده است و چون مضطر نمی‌تواند نماز کامل مختار را انجام دهد، به او امر شده که نماز را با تیمم به جا بیاورد.

پاسخ

این فرض به لحاظ عقلی ممکن است، اما لسان ادله این مطلب را نمی‌رسانند. توضیح اینکه قائل به وضع اسامی عبادات برای اعم هستیم و طبق این مبنا «صلاه» برای عملی وضع شده که در عرف «صلاه» خوانده می‌شود و عرف هم به نماز شخص مختار و هم به نماز شخص مضطر، «صلاه» اطلاق می‌کند. در نتیجه:

ظهور «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» شامل هر دو نماز می‌شود؛

نه اینکه ظهور این آیه تنها شامل نماز کامل مختار باشد و نماز دومی برای شخص عاجز جعل شده باشد. به عبارت دیگر:

امر به نماز با تیمم در طول امر به نماز با وضو نیست،

بلکه این دو امر مفسر «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» هستند.

اشکال

اگر نماز دارای یک ملاک باشد که این ملاک هم با وضو و هم با تیمم تأمین می‌شود، امر به جستجوی آب و جواز تیمم در صورت آب پیدا نکردن معنا نداشت و باید جواز خواندن نماز با تیمم در همان ابتدا ثابت می‌شد. همچنین اگر مکلف به آب

دسترسی داشته باشد و بداند برای وضو آب نخواهد یافت، باید آب را برای وضو نگه دارد، درحالی‌که اگر ملاک با تیمم هم حاصل شود، دیگر امر به حفظ آب معنا نخواهد داشت و مکلف با تیمم نیز می‌تواند همان ملاک را به دست آورد.

پاسخ

برای جواز تیمم ابتدا باید موضوع آن ثابت شود. شارع نیز موضوع را مقید کرده و در صورتی نماز با تیمم را به‌عنوان یکی از افراد نماز پذیرفته که مکلف به جستجوی آب پرداخته باشد یا آب برای او ضرر داشته باشد. در حقیقت جستجوی آب برای احراز موضوع است تا فرد متناسب با موضوع احراز شود. همانند اینکه اگر مکلف تا حد خاصی از وطن خود دور نشود، موضوع وجوب قصر نخواهد بود و این مقدار از پیمایش مسافت محقق موضوع است. در این مثال مصلحت نماز مصلحتی واحد است که برای شخص غیر مسافر با نماز کامل تأمین می‌شود و برای شخص مسافر با نماز شکسته به دست می‌آید.

مطلب دوم: مسئله‌ی بدار

«مرحوم بروجردی» در این بحث کلام «مرحوم آقا ضیاء» را ذکر می‌کنند. به نظر ایشان:

برای حکم به جواز یا عدم جواز بدار باید این مطلب را بررسی کرد که موضوع ادله‌ی اضطرار:

مطلق اضطرار است که در این صورت بدار جایز خواهد بود؛

یا اضطرار مستوعب است که در این صورت بدار جایز نخواهد بود؛

و ادله‌ی اضطرار به دو دسته‌ی عامه و خاصه تقسیم می‌شوند که مقتضای ادله‌ی عامه مستوعب بودن اضطرار است و در هر موردی باید ادله‌ی خاص آن مورد را نیز بررسی کرد.

کلام «مرحوم حائری»⁴⁴¹

اشکال به اطلاق کلام «مرحوم بروجردی»

ایشان اصل کلام «مرحوم بروجردی» را می‌پذیرند، اما به اطلاق آن اشکال دارند.

به نظر ایشان گرچه «مرحوم آخوند» حالات چهارگانه را مطرح کرده‌اند، اما بررسی این حالات در تمامی موارد لازم نیست؛ زیرا:

1. گاهی از اوقات به لحاظ عرفی با اتیان فرد اضطراری همان امری که به طبیعت تعلق گرفته امتثال شده است. در چنین مواردی امر به طبیعت ساقط می‌شود و با سقوط امر دیگر طبیعت متعلق امر نیست تا این سؤال مطرح شود که پس از رفع اضطرار باید فرد دیگری از این طبیعت نیز اتیان شود یا خیر. به‌طور مثال اگر کسی به جای وضو یا غسل تیمم کرد و نماز را با تیمم خواند، امر به طبیعت نماز امتثال شده و ملاک آن نیز حاصل می‌شود؛ زیرا به لحاظ عرفی نمازی که با تیمم خوانده شده است، مصداق «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» است. در چنین مواردی یک امر و یک ملاک است که تفاوتی نمی‌کند با وضو یا غسل حاصل شود یا با تیمم. البته اگر مکلف به آب دسترسی داشته باشد، موضوع وجوب وضو است و خواندن نماز با تیمم باعث امتثال امر نمی‌شود. در این‌گونه مثال‌ها: قطعاً امتثال مأمور به اضطراری مجزی است؛

و اساساً بین مأمور به اختیاری و مأمور به اضطراری دوگانگی وجود ندارد تا نیازی به بررسی حالات چهارگانه و همچنین طرح بحث‌های اثباتی مانند اطلاق یا عدم اطلاق مأمور به اضطراری و... باشد.

2. گاهی از اوقات به لحاظ عرفی با اتیان فرد اضطراری همان امری که به طبیعت تعلق گرفته امتثال نشده است. در چنین مواردی امر به طبیعت ساقط نمی‌شود. به‌طور مثال صلاه غرقی مأمور به اضطراری است، اما اتیان صلاه غرقی به لحاظ عرفی مصداق «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» نیست.⁴⁴² در مثال‌هایی از این دست با رجوع به ارتکاز مشخص می‌شود که مأمور به اختیاری و مأمور به اضطراری دو فعل با دو سنخ متفاوت هستند و در نتیجه دو مصلحت و دو امر وجود دارد که یکی به مأمور به اختیاری و دیگری به مأمور به اضطراری تعلق گرفته است. به دلیل اینکه در چنین مواردی دو امر وجود دارد:

اگر پس از اینکه مکلف صلاه غرقی را به جا آورد نجات پیدا کرد، این پرسش مطرح می‌شود که نمازی که در حالت اضطرار خوانده از نماز اختیاری مجزی است یا خیر؛

441- در الفوائد (طبع جدید)، ص: 78.

442- علت این مطلب این است که عرف هر طبیعتی را دارای مقوماتی می‌داند که در صورت احراز آن مقومات، شیء را مصداق آن طبیعت می‌داند و در غیر این صورت شیء را مصداق طبیعت محسوب نمی‌کند. به‌طور مثال عرف ترک خوردن و آشامیدن را از اذان صبح تا اذان مغرب از مقومات روزه می‌داند اما ترک قسم دروغ را از مقومات روزه نمی‌داند. به همین جهت اگر کسی به دروغ قسم یاد کند، عرف می‌گوید «روزه‌ی چنین شخصی باطل است» اما اگر کسی در حال خوردن و آشامیدن باشد، عرف می‌گوید «چنین شخصی روزه نیست».

و برای حکم به اجزاء یا عدم اجزاء باید حالات چهارگانه‌ای را که در کلام «مرحوم آخوند» نیز مطرح شده و این مطلب بررسی می‌شود که نمازی که در حالت اضطرار خوانده شده: باعث کسب تمامی مصلحت شده است که لازمه‌ی عقلی این صورت حکم به اجزاء است، یا باعث کسب تمامی مصلحت نشده است و در این صورت مصلحت باقی مانده: قابل کسب است و در این صورت:

واجب الاستیفا است که حکم این صورت عدم اجزاء است؛
یا مستحب الاستیفا است که حکم این صورت اجزاء است؛
یا قابل کسب نیست که حکم این صورت نیز اجزاء است.

در شاگردان «مرحوم حائری» دو رویکرد نسبت به ایشان وجود دارد. «مرحوم گلپایگانی» مدافع کلام ایشان است و «مرحوم اراکی» مخالف کلام ایشان است.

مسئله‌ی بدار

اگر احراز شود که مأمور به اضطراری تسویه‌ی در ملاک دارد، طبق حکم عقل بدار جایز خواهد بود و اگر احراز شود که مأمور به اضطراری باعث کسب بعضی از ملاک شده و باقی ملاک قابل استیفا نیست، طبق حکم عقل بدار جایز نخواهد بود و در این دو صورت نیازی به بررسی ظهورات ادله نیست، اما در دو حالت دیگر باید با بررسی ادله‌ی اثباتی و ظهورات ادله به بررسی این مطلب پرداخت که برای جواز بدار:

مطلق اضطرار کافی است که در این صورت بدار جایز است؛

یا اضطرار مستوعب لازم است که در این صورت بدار جایز نیست.

کلام «مرحوم گلپایگانی»⁴⁴³

تأیید کلام «مرحوم حائری»

اینکه گاهی مأمور به اضطراری همان امری است که به طبیعت تعلق گرفته است امری عرفی بوده و مثال آن منحصر به نماز با وضو و نماز با تیمم نیست. به‌طور مثال در عرف احترام گذاشتن به استاد لازم است، اما کیفیت احترام در اصل خطاب و جوب تعظیم بیان نشده است. حال اگر شخصی که قادر است برای احترام از جای خود برخیزد و شخصی که عاجز است به اشاره‌ای اکتفا کند، طبق ارتکاز عرفی همان ملاکی که در فعل شخص قادر وجود دارد، در فعل شخص عاجز نیز هست. همچنین در برخی موارد به لحاظ عرفی فعل شخص عاجز دارای ملاکی است که با ملاک فعل شخص قادر تفاوت دارد و مثال این قسم نیز منحصر در صلاه غرقی نیست.

بنابراین عدم لزوم بررسی حالات چهارگانه در قسم اول و لزوم بررسی این حالات در قسم دوم، مطلبی است که در رابطه‌ی موالی و عبید عرفی نیز وجود دارد. به همین دلیل اگر شارع در خطابات خود قرینه‌ای بر خلاف این مطلب ذکر نکند، خطابات او نیز طبق همین سیره‌ی عرفی بررسی می‌شوند که نتیجه‌ی آن همان تفصیل بین لزوم و عدم لزوم بررسی حالات چهارگانه است.

مسئله‌ی بدار

ایشان در این زمینه نیز کلام «مرحوم حائری» را می‌پذیرند.

کلام «مرحوم اراکی»⁴⁴⁴

توضیح کلام «مرحوم حائری» در مورد قسم اول مأمور به اضطراری

«مرحوم حائری» معتقد است در قسم اول از اقسام مأمور به اضطراری، خطابهایی که مربوط به مأمور به اضطراری هستند (امر به نماز با تیمم در صورت نبود آب) تنها اختلاف مصادیق بین افراد نماز را بیان می‌کنند؛ یعنی: این‌گونه نیست که نماز با وضو ماهیتی متفاوت از ماهیت نماز با تیمم داشته باشد، بلکه نماز دارای ماهیت واحدی است که هم در نماز با وضو است و هم در نماز با تیمم و اختلاف این دو، اختلاف مصداقی است.

برای درک بهتر این کلام باید به کلام مشهور در مورد نماز حاضر و نماز مسافر توجه کرد. طبق نظر مشهور نماز شخص حاضر و نماز شخص مسافر ماهیت واحدی دارند و اختلاف آنها صرفاً اختلاف مصداقی است. البته یکی بودن ماهیت نماز شخص حاضر و نماز شخص مسافر:

به نظر مشهور خلاف قاعده است و به جهت ادله ماهیت این دو یکی دانسته می‌شود؛

و به نظر «مرحوم بروجردی» و «مرحوم بروجردی» علی القاعده است و برای متفاوت دانستن ماهیات نیازمند دلیل خاص هستیم.

443- افاضة العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)، ج 1، ص: 118، حاشیه‌ی 75 تا 79.

444- درر الفوائد (طبع جدید)، ص: 258، حاشیه‌ی 17 تا 19.

بیان مثال برای قسم دوم از اقسام مأمور به اضطراری

در مواردی که بین کفارات رابطه‌ی طولی برقرار است (مانند کفاره‌ی ظهار که ابتدا آزاد کردن بنده، است و سپس در صورت عجز شصت روز روزه است و در نهایت در صورت عجز اطعام شصت مسکین است) هر یک از کفارات از سنخ متفاوتی بوده و عرف مأمور به اضطراری را مصداق طبیعت مأمور به اختیاری نمی‌داند. در چنین مواردی برای حکم به اجزاء یا عدم اجزاء باید به بررسی حالات چهارگانه پرداخت.⁴⁴⁵ اشکال به «مرحوم حائری»

کلام ایشان لوازمی دارد که هیچ‌یک از علما در فقه به این لوازم ملتزم نیستند. «مرحوم حاج میرزا محمد حسین» در «حاشیه نجاه العباد» این مطلب را ضمن چند فرع را مطرح کرده است.

یکی از فروع مطرح شده در مورد زنی است که پس از طهارت از حیض و نفاس در شب، غسل را عمداً به تأخیر بیندازد تا زمانی که تنها وقت تیمم برای او باقی بماند. طبق کلام «مرحوم حائری» به لحاظ عرفی نماز با تیمم که مأمور به اضطراری است، همانند نماز با غسل که مأمور به اختیاری است مصداق طبیعت نماز است و به همین دلیل همان ملاکی که با نماز با غسل کسب می‌شود، با نماز با تیمم نیز به دست می‌آید و در صورت یکی بودن ملاک‌ها:

هم باید القاء به اضطرار جایز باشد، درحالی‌که «مرحوم حائری» شخص را به جهت تأخیر عمدی غسل گناهکار می‌داند؛

و هم باید بدار جایز باشد، درحالی‌که «مرحوم حائری» بدار را جایز نمی‌دانند و شرط جواز بدار را مستوعب بودن اضطرار می‌دانند.

همچنین اگر شرط جواز بدار مستوعب بودن اضطرار باشد، کسی که تکلیف را در اول وقت خود به جا آورد، مأمور به اضطراری را اتیان نکرده است؛ زیرا در این صورت اصلاً مأمور به اضطراری امر ندارد. با این وجود «مرحوم حائری» انجام مأمور به اضطراری را مجزی می‌دانند. بررسی کلام «مرحوم حائری»

کلام «مرحوم حائری» صحیح است و اشکال «مرحوم اراکی» به ایشان وارد نیست؛ زیرا همان‌گونه که در کلام «مرحوم بروجردی» نیز آمده است برخی از مثال‌های فقهی ادله‌ی خاصی دارند که مقتضای احکام خاصی هستند. به‌طور مثال طبق ادله باید نماز امام به نظر مأموم کامل باشد. این دلیل باعث می‌شود که اقتدای مأمومی که نماز او کامل است به امامی که مأمور به اضطراری را به جا می‌آورد به لحاظ فقهی صحیح نباشد یا دست‌کم در مورد آن اختلاف وجود داشته باشد، درحالی‌که به لحاظ اصول صحیح است.

در مورد غسل نیز این‌گونه وارد شده است که مکلف نباید غسل را تا آخر وقت به تأخیر بیندازد. این دلیل نشان می‌دهد که اگر کسی غسل خود را تا آخر وقت به تأخیر بیندازد، مرتکب گناه شده است، اما گناهکار بودن به این معنا نیست که ماهیت نماز با تیمم متفاوت از ماهیت نماز با غسل است و شخصی که عمداً غسل را به تأخیر انداخته تمامی ملاک را کسب نکرده است. همچنین اگر ملاک واحد داشتن یا تسویه‌ی در ملاک داشتن را پذیرفتیم:

علی القاعده بدار را جایز می‌دانیم؛

اما اگر عملی دلیل خاصی بر خلاف این قاعده داشت، به مقتضای دلیل عمل خواهیم کرد.

در مورد تیمم بدل از غسل نیز با توجه به روایات غسل مشخص می‌شود که بدار جایز نیست و به همین دلیل خواندن نماز با تیمم در ابتدای وقت دارای حرمت تکلیفی است، اما بین حرمت تکلیفی و حکم وضعی ملازمه‌ای وجود ندارد و نمی‌توان از گناهکار بودن مکلف باطل بودن نماز او را نتیجه گرفت.

علت عدم ملازمه بین حرمت تکلیفی و حکم وضعی در این مثال این است که:

نهی از عبادت در صورتی باعث فساد آن است که نهی به مقومات طبیعت عبادت تعلق گرفته باشد،

و در این مثال نهی به تیمم تعلق گرفته است که امری خارج از طبیعت نماز است.

در نتیجه:

اگر امر به طبیعتی مانند نماز تعلق بگیرد،

و مکلف طبق ارتکاز عرفی این طبیعت را محقق کرده است،

امر امتثال شده و ساقط می‌شود و حکم به اجزاء می‌شود. همان‌گونه که «مرحوم گلپایگانی» مثال زدند، مثال عرفی این قسم کیفیت احترام گذاشتن شخص قادر و شخص عاجز است.

445- یکی دیگر از مثال‌هایی که ایشان بیان می‌کنند این است که اگر مولا ابتدا مکلف را به نماز امر کند و سپس این مطلب را بیان کند که در صورت عدم قدرت بر نماز، روزه بگیر، عرف انجام فرد روزه را مصداق طبیعت نماز نمی‌داند.

در مورد قسم دوم از اقسام مأمور به اضطراری نیز «مرحوم اراکی» مثال‌هایی مانند کفارات را بیان کردند که کاملاً با هم متفاوت هستند. در این مورد معتقدیم علاوه بر این مثال‌ها، مثال‌هایی مانند صلاه غرقه و نماز در حالت عادی نیز جزء این قسم هستند.

جمع‌بندی و بیان دیدگاه برگزیده

این مسئله باید در دو مقام ثبوت و اثبات مورد بحث قرار بگیرد.

بحث در مقام ثبوت

در این مقام باید سه مطلب مورد بررسی قرار بگیرد:

الف) حکم حالات چهارگانه به لحاظ اجزاء یا عدم اجزاء.

ب) حکم تکلیفی حالات چهارگانه؛ یعنی جواز یا عدم جواز انجام مأمور به اضطراری. در مورد این مسئله باید به این نکته توجه شود که بین جواز انجام عمل و اجزاء ملازمه‌ای وجود ندارد؛ یعنی:

ممکن است انجام عملی جایز نباشد اما باعث اجزاء شود؛

و ممکن است انجام عملی جایز باشد اما باعث اجزاء نشود.

ج) جواز یا عدم جواز القاء به اضطرار

الف) حکم حالات چهارگانه به لحاظ اجزاء یا عدم اجزاء

در این زمینه همانند مشهور و «مرحوم آخوند» معتقدیم که در سه حالت حکم به اجزاء و در یک حالت حکم به عدم اجزاء می‌شود:

امر اضطراری به لحاظ مقام ثبوت چهار حالت دارد:

1. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد تمامی ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد. حکم این حالت، اجزاء است.

2. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد و باقی ملاک قابل کسب نیست. حکم این حالت نیز اجزاء است.

3. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت ملزمه بوده و واجب الاستیفا است. حکم این حالت عدم اجزاء است.

4. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت غیر ملزمه بوده و واجب الاستیفا نیست. حکم این حالت اجزاء است.

ب) حکم تکلیفی حالات چهارگانه و جواز بدار

1. در مورد قسم اول معتقدیم:

الف) اگر از ادله تسویه‌ی در ملاک داشتن حتی در صورت مستوعب نبودن اضطرار استفاده شود، انجام عمل:

هم جواز وضعی دارد؛

و هم جواز تکلیفی؛

یعنی هم عمل مجزی است و هم بدار جایز است. به‌طور مثال به نظر مشهور در تقیه‌ی مداراتی، شرایط تقیه تنها در هنگامی است که مکلف در جمع مخالفین حضور دارد و این شرایط پس از زمان کوتاهی تغییر می‌کند. در این قسم از تقیه موضوع اضطرار، اضطرار در قسمتی از زمان تکلیف است و مأمور به اضطراری نیز تسویه‌ی در ملاک دارد. به همین جهت اگر مکلف به همراه مخالفین نماز بخواند، نماز او هم جایز و هم مجزی است و با خواندن نماز، موضوعی برای تکلیف دوم باقی نمی‌ماند.

ب) اما اگر از ادله تسویه‌ی در ملاک داشتن در صورت مستوعب بودن اضطرار استفاده شود، انجام عمل:

جواز تکلیفی ندارد؛ زیرا امری به آن تعلق نگرفته است؛

اما جواز وضعی دارد؛ زیرا با انجام عمل تمامی ملاک استیفا شده است.

2. در مورد قسم دوم معتقدیم انجام عمل:

جواز تکلیفی ندارد و بدار جایز نیست، زیرا انجام عمل در ابتدای وقت باعث فوت شدن باقی غرض مولا می‌شود، اما جواز وضعی دارد؛ یعنی اگر مکلف عمل را در ابتدای وقت انجام دهد، عمل او مجزی است؛ زیرا با انجام عمل موضوعی برای امر دوم باقی نمی‌ماند.

نکته: همان‌گونه که گفته شد بین حکم تکلیفی و وضعی ملازمه‌ای نیست. در نتیجه نمی‌توان این اشکال را وارد کرد که «چگونه از طرفی حکم به عدم جواز تکلیفی می‌شود و از طرفی انجام عمل مجزی دانسته می‌شود؟». به عبارت دیگر حکم به صحت به معنای محبوب و مطلوب بودن عمل نیست، بلکه به این معناست که با انجام عمل اول، عمل دوم بدون موضوع خواهد شد. 3. در مورد قسم سوم معتقدیم انجام عمل:

جواز وضعی ندارد؛ یعنی انجام مأمور به اضطراری مجزی نیست؛ زیرا مقداری از ملاک باقی مانده و تحصیل آن نیز واجب است؛

و جواز تکلیفی نیز باید در دو صورت بحث شود؛ یعنی بدار:

در صورتی که اضطرار تنها در بخشی از وقت باشد، جایز نیست؛ زیرا در این صورت امری به عمل تعلق نگرفته است و به همین جهت انجام عمل محذور تشریع را در پی خواهد داشت. به‌طور مثال امر مولا به نماز با وضو تعلق گرفته است و در صورتی که مکلف بداند در داخل وقت به آب دسترسی پیدا خواهد کرد، نماز با تیمم فاقد امر است و به همین جهت انجام مأمور به اضطراری مجاز نیست. در نتیجه کلام «مرحوم آخوند» که در این مورد قائل به جواز بدار و وجوب اعاده‌ی عمل پس از برطرف شدن اضطرار هستند مورد پذیرش نیست؛

و در صورتی که اضطرار در تمامی وقت باشد، جایز است، اما پس از برطرف شدن اضطرار قضا کردن عمل واجب است؛ زیرا فرض این است که باقی ملاک قابل استیفا بوده و لازم الاستیفا نیز هست.

4. در مورد قسم چهارم معتقدیم انجام عمل:

جواز وضعی دارد؛ یعنی انجام مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا گرچه مقداری از ملاک باقی است، اما تحصیل آن واجب نیست، بلکه مستحب است؛

و جواز تکلیفی نیز دارد؛ یعنی بدار نیز جایز است. به‌طور مثال حتی اگر نماز اول وقت به جهاتی مانند صحیح نبودن قرائت، مأمور به اضطراری باشد،⁴⁴⁶ مکلف می‌تواند قبل از شروع نماز جماعت، نماز خود را در اول وقت به صورت فرادا بخواند و سپس همان نماز با شرکت در نماز جماعت باقی ملاک را نیز کسب کند.

ج) جواز یا عدم جواز القاء به اضطرار

1. در مورد قسم اول معتقدیم:

اگر احراز شود موضوع اضطرار، اضطرار در بخشی از وقت است، القاء به اضطرار جایز است؛ زیرا با انجام مأمور به اضطراری تمامی ملاک تحصیل می‌شود.⁴⁴⁷ به‌طور مثال حتی در صورتی که امکان داشته باشد که نماز را در محلی خواند که شرایط تقیه‌ی مداراتی نباشد، مکلف می‌تواند نماز خود را در اول وقت با جماعت عامه بخواند؛ و اگر احراز شود موضوع اضطرار، اضطرار در تمام وقت است، با القاء به اضطرار، اضطرار در بخشی از وقت حاصل می‌شود و:

در صورتی که مکلف اطمینان یا حجتی به برطرف شدن اضطرار تا آخر وقت نداشته باشد، استصحاب استقبالی اضطرار نیز جاری می‌شود و جواز اتیان عمل اثبات می‌شود؛

اما در صورتی که مکلف به احتمال قوی اضطرار را تا آخر وقت مرتفع بداند و استصحاب استقبالی اضطرار جاری نشود، مأمور اضطراری امر نخواهد داشت و وظیفه‌ی مکلف این است که پس از مرتفع شدن اضطرار مأمور به اختیاری را انجام دهد.

2. در مورد قسم دوم معتقدیم القاء به اضطرار در این فرض جایز نیست.⁴⁴⁸

3. در مورد قسم سوم معتقدیم:

اگر اضطرار داخل وقت برطرف شود، القاء به اضطرار جایز است؛ زیرا مکلف می‌تواند پس از برطرف شدن اضطرار مأمور به اختیاری را انجام دهد؛

اما اگر اضطرار تا آخر وقت ادامه پیدا کند، القاء به اضطرار جایز نیست.

4. در مورد قسم چهارم معتقدیم القاء به اضطرار در این فرض جایز است.

446- اگر مکلف بداند که قرائت او اشتباه است، این فرض جزء حالت سوم خواهد بود و اگر مکلف علم به اشتباه بودن قرائت خود نداشته باشد، از آنجایی که نماز او به جهت قاعده‌ی «لا تعاد» صحیح است، این فرض جزء حالت چهارم خواهد بود.

447- همچنین بعید نیست بتوان این‌گونه فتوا داد که اگر کسی قبل از وقت نماز بداند در صورت ریختن آب، به آب دسترسی نخواهد داشت، می‌تواند آن را بریزد و پس از رسیدن زمان نماز، نماز خود را با تیمم بخواند.

448- القاء به اضطرار در این فرض به لحاظ تکلیفی جایز نیست، اما اگر کسی خود را به اضطرار بیندازد، انجام مأمور به اضطراری مجزی است؛ زیرا با انجام مأمور به اضطراری فرد دوم بدون موضوع خواهد شد.

نکته: مواردی که تا کنون مطرح شد طبق فرض علم به مستوعب بودن یا نبودن اضطرار بود و در صورتی که مکلف نسبت به این مطلب شک داشته باشد، برخلاف کلام «شهید صدر» قائل به استصحاب استقبالی هستیم. توضیح اینکه مکلف در ابتدای وقت مضطر است و شک دارد که این اضطرار تا آخر وقت باقی می‌ماند یا خیر. از آنجایی که استصحاب استمرار اضطرار در آینده هم‌اکنون منشأ اثر است، می‌توان اضطرار را استصحاب کرد و مأمور به اضطراری را انجام داد. در این فرض مکلف مضطر است و طبق استصحاب در باقی وقت تکلیف نیز اضطرار ادامه پیدا خواهد کرد و به همین دلیل جواز انجام مأمور به اضطراری ثابت می‌شود. پس از انجام مأمور به اضطراری:

اگر اضطرار تا آخر وقت ادامه یافت، مأمور به اضطراری مجزی است؛
و اگر اضطرار قبل از آخر وقت برطرف شد، اعاده و قضا:

در صورت اول و دوم فاقد موضوع بوده و به همین جهت نیازی به اعاده و قضا نیست؛

در صورت سوم واجب هستند؛

و در صورت چهارم مستحب هستند.

بنابر این نمی‌توان در فرض شک در مستوعب بودن یا نبودن اضطرار استصحاب یا برائت جاری کرد.

بحث در مقام اثبات

گفته شد که در مقام اثبات دو بحث وجود دارد:

بحث‌های روشی که در مورد روش تعیین هر یک از حالات است که این بحث‌ها اصولی هستند و در دو مقام مطرح می‌شوند:

اینکه طبق ادله‌ی اجتهادی مشخص شود هر مورد جزء کدامیک از حالات است؛

و اینکه در صورت دسترسی نداشتن به ادله‌ی اجتهادی مقتضای اصل عملی چیست؛

و بحث‌های تطبیقی که در مورد مثال‌های هر یک از حالات است که این بحث‌ها فقهی هستند.

بحث‌های فقهی این مسئله تنها در حد روشن شدن اصل مطلب بیان می‌شوند و تفصیل آن باید در فقه روشن شود.

کلام «مرحوم آخوند»

همان‌گونه که گفته شد:

تفسیر رایج از کلام «مرحوم آخوند» این است که ایشان معتقدند ادله‌ی اجتهادی این بحث، ادله‌ی اضطرار هستند که:

اگر ادله‌ی اضطرار مطلق باشند، حکم به اجزاء انجام مأمور به اضطراری می‌شود؛

و اگر ادله‌ی اضطرار مطلق نباشند، باید به اصل عمل رجوع کرد که مقتضای اصل عملی برائت از وجوب

اعاده و قضا است؛ زیرا نمی‌دانیم که مأمور به اضطراری از قسم اول و دوم است که نیاز به اعاده و قضا ندارد

یا از قسم سوم است که اعاده و قضا در آن واجب است یا از قسم چهارم است که اعاده و قضا در آن استحباب

دارد.

اما با توجه به اینکه اطلاق مأمور به اضطراری در کلام ایشان نیامده است می‌توان عبارت ایشان را به این نحو تفسیر

کرد که:

در ابتدا باید به دنبال احراز اطلاق بود که اگر اطلاق احراز شد (اطلاق کلامی یا مقامی و همچنین اطلاق

دلیل مأمور به اضطراری یا دلیل مأمور به اختیاری) باید به مقتضای آن عمل کرد؛

و در صورتی که اطلاق احراز نشد، مقتضای اصل عملی به جهت شک در تکلیف، برائت از ادا و قضا است.

کلام «مرحوم بروجردی» (دیدگاه برگزیده)

ایشان معتقدند علاوه بر بررسی ادله‌ی اضطرار باید ادله‌ی مأمور به اختیاری نیز بررسی شوند که اگر ادله‌ی مأمور به اختیاری

مطلق باشند، حکم به عدم اجزاء می‌شود. این کلام ایشان مورد پذیرش است.

این کلام «مرحوم بروجردی» مورد پذیرش دیگر فقها نیز قرار گرفته، اما پس از آن، این بحث نیز مطرح شده است که در

صورتی که هم ادله‌ی مأمور به اختیاری و هم ادله‌ی مأمور به اضطراری مطلق باشند کدامیک از آنها مقدم خواهند بود. این

بحث در صورتی که مأمور به اضطراری را در طول مأمور به اختیاری ندانیم و قائل به این مطلب باشیم که «امر به طبیعت

تعلق گرفته و نسبت به خصوصیت ساکت است و مأمور به اختیار و اضطراری خصوصیت را روشن می‌کنند» (دیدگاه

برگزیده که دیدگاه «مرحوم بروجردی» است)⁴⁴⁹ اصلاً مطرح نمی‌شود؛ زیرا در این فرض دلیل مأمور به اختیاری و

اضطراری اطلاقی ندارند که نافی یکدیگر باشند، بلکه دو دلیل مفسر هستند. برخلاف این تصویر، اگر مأمور به اضطراری

449- این قسمت بررسی شود. در جلسات قبل گفته شده «اگر به لحاظ عرفی مأمور به اضطراری را مقید مأمور به اختیاری بدانیم (دیدگاه برگزیده) این بحث مطرح نمی‌شود» اما در فایل آخر دقیقه حدود 16 مطلب طولی بودن یا نبودن مأمور به اضطراری و اختیاری بیان می‌شود.

و اختیاری را در طول یکدیگر بدانیم،⁴⁵⁰ این بحث قابل طرح است و راه‌هایی برای آن بیان شده است. در ادامه به بررسی هر یک از این دو صورت می‌پردازیم:

الف) در صورتی که مأمور به اضطراری و و مأمور به اختیاری را در طول یکدیگر ندانیم، اصلاً بحث اطلاق داشتن هر دو مأمور به مطرح نمی‌شود. در نتیجه:

الف1) اگر دلیل مأمور به اضطراری مطلق (به اطلاق کلامی یا مقامی) باشد؛ یعنی:

اگر مولا در مقام بیان الزام پس از رفع اضطرار باشد و در عین حال نسبت به شرایط پس از اضطرار حکمی را بیان نکند، مشخص می‌شود پس از انجام مأمور به الزامی نیست و مأمور به اضطراری جزء قسم سوم نبوده و یکی از حالات اول، دوم یا چهارم است؛

و اگر مولا در مقام بیان حکم شرعی پس از رفع اضطرار باشد و در عین حال طلب وجوبی یا استحبابی نسبت به شرایط پس از اضطرار نداشته باشد، مشخص می‌شود مأمور به اضطراری جزء یکی از حالات اول یا دوم است؛ زیرا:

اگر مأمور به اضطراری از قسم سوم باشد، مولا باید این مطلب را بیان کند که مکلف باید پس از برطرف شدن اضطرار مأمور به اختیاری را نیز انجام دهد؛

و اگر مأمور به اضطراری از قسم چهارم باشد، مولا باید این مطلب را بیان کند که مستحب است مکلف پس از برطرف شدن اضطرار مأمور به اختیاری را نیز انجام دهد؛⁴⁵¹

در نتیجه در این صورت مأمور به اضطراری یکی از حالات اول یا دوم است که برای تشخیص هر یک از این حالات دو راحل وجود دارد:⁴⁵²

1. می‌توان به ادله‌ی مأمور به اضطراری مراجعه کرد و یکی از این دو صورت را احراز کرد:

صورت اول: اگر در ادله‌ی مأمور به اضطراری تعبیری وجود داشته باشد که نص یا ظاهر در این مطلب باشد که هر ملاکی در مأمور به اختیاری وجود دارد با انجام مأمور به اضطراری نیز کسب می‌شود (نص یا ظاهر در تسویه‌ی در ملاک داشتن)، مأمور به اضطراری از قسم اول خواهد بود.

مثال1: نماز تقيه‌ای به عنوان مثالی برای این قسم بیان شده است. توضیح اینکه با توجه به روایاتی که در مورد نماز تقيه‌ای هستند مشخص می‌شود که معصوم در مقام بیان حکم شرعی پس از رفع اضطرار بوده و در عین حال به مأمور به دیگری غیر از نماز تقيه‌ای امر نکرده است. این مطلب نشان می‌دهد که نماز تقيه‌ای از حالات سوم و چهارم نیست. همچنین تعبیر «كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»⁴⁵³ در مورد شخصی که به امامت جماعت عامی اقتدا کرده است نشان می‌دهد که بالاترین ملاکی که به لحاظ امام جماعت به دست می‌آید، با اقتدای به امام جماعتی که از مخالفین است نیز به دست می‌آید و این تعبیر نص یا ظاهر در تسویه‌ی در ملاک است و نشان می‌دهد که نماز تقيه‌ای از موارد حالت چهارم نیست. این مثال مورد پذیرش است. البته برخی این مثال را نمی‌پذیرند؛ زیرا معتقدند عبارت «كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» تقيه‌ای بوده و به همین جهت نمی‌توان با تمسک به این عبارت تسویه‌ی در ملاک داشتن نماز تقيه‌ای را ثابت کرد. در نتیجه روایت مجمل شده، قدر متیقن این است که نماز تقيه‌ای از قسم دوم است و نمی‌توان آن را از قسم اول دانست و حکم به جواز القاء در اضطرار کرد. علاوه بر این با توجه به این ارتکاز متشرعه که «نمی‌توان هر شیعه‌ای را به عنوان امام جماعت پذیرفت»، به طریق اولی این ارتکاز بین متشرعه وجود دارد که «نمی‌توان عامه را به عنوان امام جماعت پذیرفت و باید نمازی را که با چنین امامی خوانده شده اعاده کرد» و به همین دلیل اطلاق دیگر روایاتی که در این موضوع وارد شده‌اند نیز ثابت نمی‌شود و در نتیجه باید نماز تقيه‌ای را از قسم سوم دانست. در مورد این اشکال معتقدیم برای کشف تقيه‌ای بودن یا نبودن یک روایت باید به مخاطب آن توجه کرد و به بررسی این مطلب پرداخت که آیا راوی شخصی است که امام علیه‌السلام از او تقيه کند

450- این قسمت نیز مانند قسمت قبل نیاز به بررسی دارد.

451- اگر اطلاق تنها از جهت حکم الزامی باشد، تنها حالت سوم بودن نفی می‌شود، اما اگر از جهت بیان حکم شرعی باشد، علاوه بر حالت سوم حالت چهارم نیز نفی می‌شود.

452- پس از احراز مطلق بودن مأمور به اضطراری (به لحاظ الزام که در آن حالت سوم نفی می‌شود یا به لحاظ احکام که در آن حالت چهارم نیز نفی می‌شود) اجزاء قطعی است، اما از آنجایی که بین این حالات در جواز یا عدم جواز القاء به اضطرار تفاوت وجود دارد، باید مشخص شود که مأمور به اضطراری جزء کدام قسم است.

453- الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 380.

یا خیر و آیا راوی در شرایطی مانند زندگی در مکان خاص هست که امام علیه السلام روایت تقیه‌ای را به او بگوید یا خیر. اگر هر یک از این اثبات شود، تقیه‌ای نبودن روایت محتاج قرینه است و در صورتی که هیچ‌یک از این دو ثابت نشود، تقیه‌ای بودن روایت است که نیازمند به ارائه‌ی قرینه است. راوی این روایت «عبدالله حلبی» است که جزء فقهای شیعه بوده و امام علیه السلام از ایشان تقیه نمی‌کنند. محل زندگی وی نیز کوفه است که در زمان امام صادق علیه السلام یکی از مراکز استقرار شیعه بوده است. در نتیجه تنها راه حل برای اثبات تقیه‌ای بودن روایت ارائه‌ی قرینه‌ی خاصه است که اقتدا به امام جماعت عامی به عنوان قرینه‌ی خاصه معرفی شده است، اما این قرینه نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا در زمان امام صادق علیه السلام شرایط کوفه به نحوی نبوده است که شیعیان نیاز به تقیه داشته باشند.⁴⁵⁴

مثال 2: با رجوع به ادله‌ی تیمم بدل از وضو و تیمم بدل از غسل مشخص می‌شود که معصوم علیه السلام در مقام بیان بوده است و با این حال پس از رفع اضطرار در داخل یا خارج وقت به وضو یا غسل امر نکرده است و همچنین این مطلب به دست می‌آید که تمام ملاکی که با وضو به دست می‌آید، با تیمم نیز کسب می‌شود. در مورد این دو مثال باید گفت مثال تیمم بدل از وضو مورد پذیرش نیست؛ زیرا از طرفی طبق برخی روایات پس از پیدا شدن آب اعاده لازم نیست و در این روایات بین اجزاء و جواز بدار جمع شده است و به همین جهت اطلاق مأمور به اضطراری ثابت می‌شود: «عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِذَا لَمْ يَجِدِ الرَّجُلُ طَهُورًا وَكَانَ جُنُبًا فَلْيُمْسَحْ مِنَ الْأَرْضِ وَ يَصَلِّ فَإِذَا وَجَدَ مَاءً فَلْيَغْتَسِلْ وَ قَدْ أَجَزَّ اللَّهُ صَلَاتُهُ الَّتِي صَلَّى»⁴⁵⁵ و از طرف دیگر طبق روایت «عَلَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيُطَلِّبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيْمَّمْ وَ لْيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ»⁴⁵⁶ که صحیح است، در صورتی به تیمم بدل از وضو امر می‌شود که مکلف خوف فوت وقت داشته باشد و بدار جواز تکلیفی ندارد. جمع بین این دو روایت این است که مأمور به اضطراری جزء قسم دوم است که مجزی است، اما جواز بدار ندارد. در نتیجه حتی اگر اطلاق برخی ادله پذیرفته شود، این روایت مقید آن طلاقات خواهد بود. در اشکال به این این‌گونه گفته شده که گرچه در این روایت در مورد فوت وقت صحبت شده است، اما در ادامه این مطلب نیز بیان شده است که پس از یافتن آب نیاز به قضای نماز نیست: «فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَ لِيَتَوَضَّأَ لِمَا يَسْتَقْبِلُ» که از عبارت «فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ» کشف می‌شود که انجام مأمور به اضطراری مجزی بوده و تسویه‌ی در فراغ دارد. در نتیجه باید گفت نماز با تیمم از قسم اول یا دوم است. پاسخ این اشکال این است که موضوع قضا عدم اتیان واجب واقعی نیست، بلکه فوت فریضه است. بنابراین حکم به عدم قضا به این جهت است که نماز با وضو اصلاً فریضه نشده و به همین دلیل موضوع قضا منتفی شده است، نه به این جهت که تمامی ملاک استیفا شده است. برخلاف تیمم بدل از وضو، بعید نیست که برخی موارد تیمم بدل از غسل جنابت را از قسم اول بدانیم؛ زیرا طبق روایت «عَلَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ أَبُو عَلَى الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ الرَّجُلِ يَكُونُ مَعَهُ أَهْلُهُ فِي السَّفَرِ لَا يَجِدُ الْمَاءَ أَيَّامَهُ أَهْلُهُ [که باعث القاء در اضطرار می‌شود] قَالَ مَا أَحْبَبُّ أَنْ يَفْعَلَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ قَالَ قُلْتُ طَلَبْتُ بِذَلِكَ اللَّذَّةَ أَوْ يَكُونُ شَبَقًا إِلَى النَّسَاءِ قَالَ إِنَّ الشَّبَقَ يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ»⁴⁵⁷ امام علیه السلام از القاء در اضطرار نهی نمی‌کنند، بلکه تعبیر «مَا أَحْبَبُّ أَنْ يَفْعَلَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ» را به کار می‌برند و با توجه به این تعبیر می‌توان جواز القاء در اضطرار را به دست آورد که جواز القاء در اضطرار نشانه‌ی تسویه در ملاک داشتن مأمور به اضطراری است. برخلاف این مورد، دیگر موارد تیمم بدل از غسل را نمی‌توان از قسم اول دانست؛ زیرا در برخی از روایات این‌گونه آمده است که اگر شخص

454- شهرهای مختلف و ادوار مختلف از جهت نیاز به تقیه با یکدیگر تفاوت دارند. به‌طور مثال در «حلب» شرایط به نحوی بوده که شیعیان ناچار از تقیه بوده‌اند و اگر راوی در این شهر سکونت داشت، روایت بر تقیه‌ای بودن حمل می‌شد.

455- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 63

456- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 63.

457- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 5، ص: 495.

جنب غسل خود را تا آخر وقت به تأخیر بیندازد، گرچه باید نماز خود را با تیمم بخواند و نماز او صحیح است، اما دچار معصیت شده است. عاصی بودن شخص در عین صحیح بودن نماز این مطلب را ثابت می‌کند که مأمور به اضطراری از قسم دوم است.

مثال 3: در مورد ادراک اضطراری وقوف مشعر نیز گفته شده که باعث جلب همان ملاکی می‌شود که در ادراک اختیاری وقوف در عرفه و مشعر وجود دارد. توضیح اینکه در حالت عادی مکلف باید هم در عرفه و هم در مشعر توقف داشته باشد، اما در شرایط اضطرار توقف در مشعر کافی بوده و نیاز به توقف در عرفه نیست و با رجوع به ادله مشخص می‌شود که توقف اضطراری در مشعر باعث جلب همان مصلحتی می‌شود که در حج کامل وجود دارد: 458 «مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَ عَلَيْهِ خَمْسَةٌ مِنَ النَّاسِ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ». 459 در مورد این مثال نیز باید گفت گرچه با توجه به روایت، مطلق بودن مأمور به اضطراری احراز می‌شود و به همین جهت حکم به اجزاء می‌شود، اما تسویه در ملاک داشتن مأمور به اضطراری احراز نمی‌شود و روایت مجمل می‌شود و قدر متیقن این است که مأمور به اضطراری از قسم دوم است. به همین جهت در این مورد نیز القاء در اضطرار جایز نیست. صورت دوم: اگر در ادله‌ی مأمور به اضطراری تعبیری وجود داشته باشد که نص یا ظاهر در عدم تسویه‌ی در ملاک باشد، مأمور به اضطراری از قسم دوم خواهد بود.

2. در صورتی که نص یا ظاهری نداشته باشیم که نشان دهد مأمور به اضطراری از کدام قسم است، باید لوازم را بررسی کرد:

اگر در موردی القاء اضطرار جایز باشد، با کشف انی ثابت می‌شود که این مورد از قسم اول است؛

اگر در موردی القاء اضطرار جایز نباشد، با کشف انی ثابت می‌شود که این مورد از قسم دوم است؛

و اگر هیچ‌یک از این دو ثابت نشود، خطاب مجمل بوده و قدر متیقن این است که از قسم دوم باشد؛

همچنین:

حکم صورت اول و چهارم، اجزاء و جواز تکلیفی بدار است؛

حکم قسم دوم، اجزاء و عدم جواز تکلیفی بدار است؛

و حکم قسم سوم عدم اجزاء است؛

و اگر بتوان هر یک از این لوازم را پیدا کرد، می‌توان گفت مأمور به اضطراری از کدام قسم است. در نتیجه در این صورت حکم به اجزاء انجام مأمور به اضطراری می‌شود.

نکته: در صورتی که با هیچ‌یک از این دو راه نتوان احراز کرد مأمور به اضطراری جزء کدام قسم است، خطاب مجمل شده و قدر متیقن این است که مأمور به اضطراری جزء قسم دوم است. قدر متیقن بودن قسم دوم به این جهت است که در قسم اول هم حکم به اجزاء می‌شود و هم بدار جایز است (تسویه در فراغ و ملاک داشتن)، در حالی که در قسم دوم تنها حکم به اجزاء می‌شود (تسویه در فراغ داشتن). (الف 2) اگر دلیل مأمور به اضطراری مطلق نباشد، باید دلیل مأمور به اختیاری را بررسی کرد که:

1. در صورتی که مأمور به اختیاری مطلق باشد، مأمور به اضطراری از قسم سوم بوده و حکم به عدم اجزاء می‌شود؛ زیرا دلیل مأمور به اضطراری نسبت به شرایط پس از رفع اضطرار بیانی ندارد، ولی دلیل مأمور به اختیاری مطلق است و شامل شرایط پس از اضطرار نیز هست.

مثال: مثالی که برای این قسم بیان می‌شود، تیمم دادن میت است که در این مثال مأمور به اضطراری (تیمم میت) اطلاق ندارد؛ زیرا دلیل آن اجماع است. «صاحب جواهر» در این مورد می‌گوید: «و لو خيف من تغسيلة أى الميت و لو صبا تناثر جلده كالمحترق و المجذور يتيمم بالتراب بلا خلاف أجدّه بين رؤساء الأصحاب، بل عليه إجماع العلماء كما فى التذكرة، بل فى الخلاف: إذا مات إنسان و لم يمكن غسله ييم بالتراب مثل الحى، قاله جميع الفقهاء إلا ما حكاه الساباطى عن الأوزاعى أنه قال: يدفن من

غیر غسل و لم يذكر التيمم، دليلنا إجماع الفرقة».⁴⁶⁰ به جهت اطلاق نداشتن مأمور به اضطراری باید ادله‌ی مأمور به اختیاری یعنی غسل میت را بررسی کرد. با بررسی این ادله، مطلق بودن آنها احراز می‌شود و در نتیجه این‌گونه حکم می‌شود که اگر پس از تیمم دادن میت آب پیدا شد یا مانع تیمم برطرف شد، تا زمانی که میت دفن نشده است عمل قبلی مجزی نبوده و باید میت غسل داده شود. برخی از ادله‌ی غسل میت این روایات هستند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى [الطارق] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ [بن مهران] قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ... غُسْلُ الْجَنَابَةِ وَاجِبٌ وَ غُسْلُ الْحَائِضِ إِذَا طَهَّرْتَ وَاجِبٌ... وَ غُسْلُ الْمَيِّتِ وَاجِبٌ».⁴⁶¹ این روایت موثقه است. با توجه به سیاق این روایت، مطلق بودن دلیل غسل میت احراز می‌شود؛ زیرا غسل مس میت در کنار غسل جنابت و غسل حائض قرار داده شده که این دو مطلق هستند. دلیل دیگر این روایت است: «عَلَى بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْنٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدِّهْقَانِ عَنْ أَبِي خَالِدٍ قَالَ: اغْسِلْ كُلَّ الْمَوْتَى الْعَرِيقَ وَ أَكِيلَ السَّبْعِ وَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا مَا قُتِلَ مَا بَيْنَ الصَّفَّيْنِ فَإِنْ كَانَ بِهِ رَمَقٌ غُسْلٌ وَ إِلَّا فَلَا».⁴⁶² در این روایات، مأمور به اختیاری بیان شده است و با اینکه امام علیه‌السلام در مقام بیان وظیفه بوده است، تنها مأمور به اختیاری را بیان کرده است. مأمور به اضطراری این تکلیف را در ظرف اضطرار برمی‌دارد و در غیر ظرف اضطرار به اطلاق اولیه رجوع می‌شود. دلیل دیگر این روایت است: «عَنْهُ [حسین بن سعید. سند «شیخ طوسی» به «حسین بن سعید» علی الاقوی صحیح است. علاوه بر این که کتب «حسین بن سعید» را از کتب مشهوره و بی‌نیاز از بررسی سند می‌دانیم] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِذَا لَمْ يَجِدِ الرَّجُلُ طَهُورًا وَ كَانَ جُنُبًا فَلْيُمْسَخْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لْيَصَلِّ فَإِذَا وَجَدَ مَاءً فَلْيَغْتَسِلْ وَ قَدْ أَجَزَّاهُ صَلَاتُهُ الَّتِي صَلَّى».⁴⁶³ همان‌گونه که در مورد آیه‌ی «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» نیز بیان شد، عدم وجدان آب (إِذَا لَمْ يَجِدِ الرَّجُلُ طَهُورًا) به معنای آب پیدا نکردن بین اول وقت و آخر وقت نماز است، نه به معنای اینکه مکلف بالفعل آب نداشته باشد. در نتیجه مأمور به اضطراری اطلاق ندارد و در صورتی که این مطلب پذیرفته نشود و اطلاق داشتن مأمور به اضطراری ثابت شود، روایت «فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَ لْيَصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ»⁴⁶⁴ مقید این اطلاق خواهد بود و بر آن مقدم می‌شود؛ زیرا این روایت جواز تیمم را مقید به خوف می‌کند و روایت سابق نسبت به خوف و عدم خوف مطلق است.

2. در صورتی که مأمور به اختیاری نیز مطلق نباشد، به نظر «مرحوم آخوند» به جهت شک در تکلیف (شک بین حالت اول یا دوم یا چهارم و بین حالت سوم) برائت از وجوب اعاده و قضا جاری می‌شود. دلیل ایشان این است که مکلف پس از انجام مأمور به اضطراری در این شک می‌کند که آیا انجام مأمور به اختیاری نیز بر او واجب است یا خیر. برای بررسی کلام ایشان باید قضا و اعاده را به صورت مستقل بررسی کرد:

در مورد قضا توجه به این نکته لازم است که موضوع قضا فوت واجب واقعی نیست، بلکه فوت فریضه است و فریضه به واجبی اطلاق می‌شود که به مرحله‌ی فعلیت رسیده باشد، نه واجبی که در مرحله‌ی اقتضا یا انشاء باشد. بنابراین به جهت اینکه موضوع قضا فوت فریضه است، در صورتی که اضطرار تا آخر وقت ادامه پیدا کند، اساساً وجوب قضا فاقد موضوع خواهد بود و به همین جهت نمی‌توان گفت به جهت شک در وجوب قضا برائت جاری می‌شود؛ در مورد اعاده نیز باید دو حالت را بررسی کرد: 1. مشروط بودن جواز انجام مأمور به اضطراری به مستوعب بودن اضطرار: در این فرض اگر مکلف با قطع، ظن معتبر یا استصحاب اضطرار را مستوعب بداند و مأمور به اضطراری را انجام دهد، کشف خلاف در داخل وقت نشان می‌دهد که اضطرار واقعاً مستوعب نبوده و به همین جهت مأمور به اضطراری اصلاً امر نداشته است. در این مثال برائت جاری نشده و حکم به لزوم انجام

460- جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، جلد: 4، صفحه: 142

461- الكافي (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 40.

462- تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج1، ص: 330.

463- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج1، ص: 159.

464- الكافي (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 63.

دوباره‌ی عمل می‌شود. 2. کافی بودن اضطرار غیر مستوعب برای جواز انجام مأمور به اضطراری: در این فرض اگر مکلف مأمور به اضطراری را انجام دهد و با برطرف شدن اضطرار در لزوم انجام دوباره‌ی عمل شک کند، برائت جاری می‌شود.

بنابر این:

کبرای کلام «مرحوم آخوند» یعنی «جریان برائت در صورت شک در لزوم انجام مأمور به اختیاری پس از انجام مأمور به اضطراری» مورد پذیرش است؛ اما باید به این مطلب دقت نمود که نسبت به قضا به جهت عدم وجود موضوع اصلاً شک وجود ندارد و قطعاً حکم به عدم لزوم قضا می‌شود، در فرض اعاده در صورت مستوعب بودن اضطرار نیز شک وجود ندارد و قطعاً حکم به لزوم اعاده می‌شود و در صورت غیر مستوعب بودن اضطرار شک وجود دارد و برائت جاری می‌شود.

برخی معتقدند در این فرض استصحاب بقاء تکلیف جاری می‌شود و برخی دیگر اصل جاری در این مسئله را احتیاط می‌دانند. دلیل کسانی که قائل به استصحاب هستند این است که در ابتدای وقت کلی وجوب طبیعت به ذمه‌ی مکلف می‌آید و وی نمی‌داند که با انجام دادن فرد اضطراری کلی منتفی شده است یا خیر. در نتیجه در این فرض کلی وجوب استصحاب می‌شود.⁴⁶⁵ دلیل کسانی که قائل به احتیاط هستند نیز این است که مکلف در اول وقت اشتغال یقینی و علم به غرض مولا دارد و پس از انجام مأمور به اضطراری و برطرف شدن اضطرار در این شک می‌کند که مأمور به اضطراری غرض مولا را تأمین کرده است یا خیر و در صورت شک در محصل غرض، احتیاط جاری می‌شود. به عبارت دیگر مکلف در فراغ ذمه‌ی خود شک می‌کند و اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است. در نتیجه مکلف باید پس از رفع اضطرار مأمور به اختیاری را نیز انجام دهد.

برای بررسی این دو نظر باید به تصویر مأمور به اضطراری توجه کرد. کسانی که قائل به استصحاب وجوب هستند مأمور به اضطراری را این‌گونه تصویر کرده‌اند که در ابتدای وقت امر به طبیعت نماز تعلق می‌گیرد که این طبیعت دو فرد دارد: فرد اختیاری و فرد اضطراری. کسانی که قائل به احتیاط هستند نیز مأمور به اضطراری را این‌گونه تصویر کرده‌اند که در ابتدای وقت امر به طبیعت تعلق نمی‌گیرد، بلکه به مأمور به اضطراری تعلق می‌گیرد. امر نکردن به مأمور به اختیاری نیز به این جهت بوده است که مولا غرض ملزمه‌ای در طبیعت داشته است، اما برای مکلف این غرض با فرد اختیاری قابل تحصیل نبوده است. به عبارت دیگر غرض مولا در مأمور به اختیاری است، اما به جهت وجود مانع به مأمور به اضطراری امر کرده است.

همان‌گونه که در کلام «مرحوم بروجردی» آمده است، این دو تصویر مأمور به اختیاری و اضطراری مورد پذیرش نیست و تصویر صحیح این‌گونه است که هر یک از فرد مختار و مضطر دارای ملاک مخصوص به خود هستند که تأمین این غرض با امر به مأمور به اختیاری یا اضطراری تأمین می‌شود؛ یعنی با توجه به ملاکی که در فرد مختار یا مضطر وجود دارد، امر مولا به مأمور به اختیاری یا اضطراری تعلق می‌گیرد و هر یک از این دو امر مخصوص به خود را دارند.

برای درک بهتر این تصویر باید به مثال نماز شخص حاضر و نماز شخص مسافر توجه نمود. در این مثال این‌گونه نیست که مولا ابتدا به طبیعت نماز امر کند و طبیعت نماز دارای دو فرد نماز حاضر و نماز مسافر باشد. همچنین در این مثال این‌گونه نیست که غرض اصلی مولا نماز شخص حاضر باشد و به دلیل حاضر نبودن مکلف به او امر کند که نماز را شکسته بخواند. تصویر صحیح در این مثال این‌گونه است که شخص حاضر دارای ملاکی است که با نماز تمام تأمین می‌شود و به همین جهت مولا به نماز تمام امر کرده است و شخص مسافر دارای ملاکی است که با نماز شکسته تأمین می‌شود و به همین جهت مولا به نماز شکسته امر کرده است. بنابر این زمانی که مکلف مضطر است، امر مولا به مأمور به اضطراری تعلق می‌گیرد و به مأمور به اختیاری امری تعلق نگرفته است تا مأمور به اضطراری بدل از آن باشد و به طبیعت نیز امر تعلق نگرفته است. همچنین در صورت مضطر بودن مکلف، مأمور به اضطراری است که دارای ملاک فعلی است و مأمور به اختیاری ملاک فعلی ندارد. در نتیجه یقین به بالفعل بودن مأمور به اختیاری وجود ندارد و به همین جهت استصحاب جاری نمی‌شود و اشتغال یقینی به ملاک فعلی مأمور به اختیاری نیز وجود ندارد و به همین جهت حکم به

احتیاط نمی‌شود. بنابراین در ظرف تنها یک امر و یک ملاک وجود دارد که چون مکلف مأمور به اضطراری را انجام داده است، وظیفه‌ی دیگری بر عهده‌ی او نیست. پس از برطرف شدن اضطرار نیز اگر رفع اضطرار در خارج وقت باشد، فوت فریضه اتفاق نیفتاده است تا حکم به لزوم قضا شود و اگر داخل وقت باشد، در صورت مشروط بودن جواز مأمور به اضطراری به مستوعب بودن اضطرار، کشف می‌شود که مأمور به اضطراری امر نداشته است و در صورت کافی بودن اضطرار غیر مستوعب برای جواز انجام مأمور به اضطراری، به جهت شک در لزوم اعاده، برائت جاری می‌شود.

تصویری که «مرحوم آخوند» از مأمور به اختیاری و اضطراری ارائه می‌کنند، این تصور را برای مخاطب پدید می‌آورد که مأمور به اضطراری بدل مأمور به اختیاری است؛ درحالی‌که این تصویر صحیح نیست و در ارتکاز عرف نیز اگر به شخصی در ظرف اضطرار مانند تقیه امر شود، همان تکلیف از او خواسته می‌شود و به همان امر می‌شود.⁴⁶⁶

ب) در صورتی که مأمور به اضطراری و اختیاری را در طول یکدیگر بدانیم، بحث اطلاق داشتن هر دو دلیل قابل طرح است و راه‌هایی برای آن بیان شده است:

«شهید صدر» این مسئله را با تقدیم اطلاق مقامی بر اطلاق کلامی حل می‌کنند. به نظر ایشان اطلاق ادله‌ی اضطراری اطلاق مقامی است و اطلاق ادله‌ی اختیاری اطلاق کلامی است و به همین جهت ادله‌ی مأمور به اضطراری بر ادله‌ی مأمور به اختیاری مقدم می‌شوند؛

برخی دیگر این مسئله را با تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اولی حل می‌کنند که چون اضطرار عنوانی ثانوی و اختیار عنوان اولی است، ادله‌ی مأمور به اضطراری بر ادله‌ی مأمور به اختیاری مقدم می‌شوند؛ و برخی دیگر این مسئله را با تخییر بین اقل و اکثر حل می‌کنند.

نکته: در دیدگاه برگزیده (توجه به مأمور به اختیاری در بررسی ادله‌ی اجتهادی و صور مختلف آن) باید به دو مطلب دقت شود:

1. دیدگاه برگزیده بر اساس مقید بودن مأمور به اضطراری است و در صورتی که مأمور به اضطراری را مقید ندانیم، نمی‌توان برای حل مسئله از این راحل استفاده کرد.

2. طبق تمامی دیدگاه‌ها ابتدا مأمور به اضطراری بررسی می‌شود و در صورت اطلاق نداشتن، مأمور به اختیاری بررسی می‌شود، اما وجه تقدیم مأمور به اضطراری بر مأمور به اختیاری در دیدگاه‌های مختلف، متفاوت است.

دیدگاه برگزیده بر اساس امکان دوران بین اقل و اکثر است و در صورت ممکن ندانستن دوران بین اقل اکثر نمی‌توان برای حل مسئله از این راحل استفاده کرد. توضیح اینکه طبق دیدگاه برگزیده در حالت سوم و چهارم تخییر بین اقل و اکثر جاری می‌شود؛ زیرا انجام مأمور به اختیاری اقل است و انجام مأمور به اضطراری در حالت اضطرار و سپس انجام مأمور به اختیاری (به صورت وجوبی یا استحبابی) پس از برطرف شدن اضطرار، اکثر است. در اینجا بحث دوران بین اقل و اکثر پیش می‌آید.

از آنجایی‌که دوران بین اقل و اکثر را معقول می‌دانیم (به جهت اینکه اقل را به شرط لا از زیاده و اکثر را به شرط زیاده می‌دانیم)، می‌توان با دیدگاه برگزیده این مسئله را حل کرد، اما طبق مسلکی که دوران بین اقل و اکثر را معقول نمی‌داند نمی‌توان از این راحل استفاده کرد.

بهترین راه‌حلی که برای تقدیم مأمور به اضطراری می‌توان ارائه کرد، راحلی است که در کلام «مرحوم تبریزی» آمده است. ایشان اضطرار را عنوان ثانوی می‌دانند و مأمور به اختیاری را عنوان اولی می‌دانند و طبق جمع عرفی عنوان ثانوی بر عنوان اولی مقدم است.

راه دیگر تقدیم مقید بر مطلق است. از آنجایی‌که مأمور به اضطراری مقید و مأمور به اختیاری مطلق است، مأمور به اضطراری بر مأمور به اختیاری مقدم می‌شود؛ زیرا مقید اظهر از مطلق است.

راه دیگر توجه به اطلاق کلامی و مقامی است. «شهید صدر» این مسئله را با تقدیم اطلاق مقامی بر اطلاق کلامی حل می‌کنند. به نظر ایشان اطلاق ادله‌ی اضطراری اطلاق مقامی است و اطلاق ادله‌ی اختیاری اطلاق کلامی است و به همین جهت ادله‌ی مأمور به اضطراری بر ادله‌ی مأمور به اختیاری مقدم می‌شوند.

این کلام «شهید صدر» مورد پذیرش نیست و دو اشکال به آن وارد است:

1. اطلاق مأمور به اضطراری در همه‌ی موارد اطلاق مقامی نیست و اساساً اطلاق مقامی نادر است. اطلاق مقامی به این معنا نیست که پس از فحص از مجموع ادله و عدم دستیابی به قید، اطلاق ثابت شود، بلکه همان‌گونه که در بحث تعبدی و توصلی نیز بیان شد، اطلاق مقامی در مورد قیدی است که عموم مکلفین از آن غافل هستند، درحالی‌که در مأمور به‌های اضطراری لزوماً چنین قیدی وجود ندارد.
 2. هم اطلاق کلامی و هم اطلاق مقامی نیازمند مقدمات حکمت هستند و اولین مقدمه از مقدمات حکمت در مقام بیان بودن مولا است. این مقدمه در اطلاق کلامی با اصاله البیان احراز می‌شود، اما در اطلاق مقامی اصاله البیان جاری نمی‌شود و به همین دلیل اطلاق مقامی نادر است.
 3. علاوه بر این دو اشکال، تقدم اطلاق مقامی بر اطلاق کلامی نیز مورد پذیرش نیست. برای مقدم شدن یک خطاب باید اظهریت آن ثابت شود و برای اثبات اظهریت یک خطاب باید به منشأهای ظهور توجه کرد. از آنجایی‌که منشأ ظهور هر دو اطلاق مقدمات حکمت است، هیچ‌یک از این دو اطلاق اظهر از دیگری نیست.
- نکته: مباحثی مانند اینکه تیمم بدل از وضو یا تیمم بدل از غسل مس میت اطلاق دارند یا خیر، جزء مباحث فقهی هستند و باید با توجه به ادله مورد بررسی قرار بگیرند.

